



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Dante lettore del Salterio

Citation for published version:

Maldina, N 2018, 'Dante lettore del Salterio: Riflessioni sull'interpretazione dantesca del libro dei Salmi', *L'Alighieri*, vol. 51.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

L'Alighieri

Publisher Rights Statement:

This is an accepted manuscript for the article: Maldina, N. (2018). "Dante lettore del Salterio: Riflessioni sull'interpretazione dantesca del libro dei Salmi", forthcoming in: *L'Alighieri* (Angelo Longo Editore), Vol. 51

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Nicolò Maldina
(University of Edinburgh)

*Dante lettore del Salterio.
Riflessioni sull'interpretazione dantesca del libro dei Salmi*

0. A chiunque apra la *Commedia* dantesca con l'intenzione di schedarne l'intertestualità davidica si para dinnanzi nella trama delle terzine volgari, sin dal primo sguardo distratto, una copiosa messe di citazioni dirette dal libro biblico dei Salmi, condotte nelle forme della trascrizione, apparentemente straniante, di interi versetti dal latino delle versioni medievali della Scrittura¹.

Prima ancora di procedere a, pur possibili e proficue, nuove agnizioni relative alla memoria salmodica di talune altre terzine del poema² o a misurare l'influsso complessivo dei Salmi su determinati aspetti della liturgia dantesca, converrà, dunque, indagare quelle

¹Sia detto sin da ora che molto si è discusso circa la versione latina consultata, e citata, da Dante nella *Commedia* a partire dalla posizione di F. GROPPi circa una lettura dantesca della versione gallicana del Salterio (*Dante traduttore*, Herder, Roma, 1962², pp. 30sgg.). Ma cfr. anche A. PENNA, *Salmo*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970-1978, vol. 000, pp. 000 per la questione, importante anche dal punto di vista linguistico, della mediazione liturgica nella fruizione dantesca del libro dei Salmi. A quest'aspetto della presenza dei Salmi nella *Commedia* dedica particolare attenzione S. CRISTALDI, *Dante e i Salmi*, in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Ravenna, 7 novembre 2009, a cura di G. Ledda, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011, pp. 77-120. Ad ogni modo, in questa sede le citazioni bibliche, e dunque anche dai Salmi, seguono, salvo diversa indicazione, il testo della Vulgata, che si cita da *Biblia sacra iuxta vulgata versionem*, recensuit ROBERTUS WEBER, editio tertia emendata, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983.

²Questo, ad esempio, l'obiettivo di A. STÄUBLE, *Le sirene eterne. Studi sull'eredità classica e biblica nella letteratura*, Ravenna, Longo, 1996, pp. 9-27; D.H. HIGGINS, *Dante and the Bible. An introduction*, Bristol, University of Bristol Press, 1992, pp. 89-114, G. VINCIGUERRA, *Petra/Aqua. Della funzionalità di alcuni salmi nella «Commedia»*, in «Critica del testo», II, 3 (1999), pp. 885-923 e, da ultimo, S. CARAPEZZA, *La teodia del «Paradiso». Il modello dei salmi nelle preghiere di Dante e dei beati*, in «L'Alighieri», 50, n.s., XXXIII (2009), pp. 93-115.

citazioni esplicite dai Salmi³ e, rinunciando a leggerle isolatamente, nel solo rapporto con il Salmo di volta in volta citato, considerarle piuttosto come parte di un complesso sistema allusivo, alla ricerca di tracce di un'interpretazione complessiva di quella raccolta di Salmi che Dante dovette leggere, in accordo con una solida tradizione esegetica medievale, come un libro organico e unitario, prima ancora che per *excerpta* eccellenti⁴. Si tratta, insomma, di muovere da quelle zone del poema in cui, grazie all'esplicita menzione, il confronto con la poesia dei Salmi si fa più esplicito e diretto per verificare la *ratio* di tali allusioni o, in altri termini, l'orizzonte interpretativo dal quale egli, nell'accoglierne taluni versetti nel suo poema volgare, guardava ai poemi ebraici del re David⁵.

2. Nel secondo canto del *Purgatorio* le anime che, appena morte, giungono, imbarcate dall'angelo nocchiero sulla foce del Tevere, sulla spiaggia del monte del Purgatorio, dove potranno espiare le proprie colpe ed essere, finalmente, assunte in cielo intonano il Salmo 113:

3Come hanno già in parte fatto, a vario titolo, G.M. VENEZIANO, *La citazione dei salmi e delle preghiere nel «Purgatorio» dantesco*, in *«E 'n guisa d'eco i detti e le parole»*. Studi in onore di Giorgio Barberi Squarotti, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2006, vol. III, pp. 1943-52 e G. RAVASI, *Dante esegeta del "salterio"*, in *Dante e la fabbrica della «Commedia»*. Atti del Convegno internazionale di studi, Ravenna, 14-16 settembre 2006, a cura di A. Cottignoli et al., Ravenna, Longo, 2008, pp. 127-33.

4Per la tendenza, particolarmente viva tra XII e XIII secolo, a leggere i Salmi come libro unitario cfr. A.J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010², pp. 43-49 e 88-92, che discorre, in proposito, di un «approach to the Psalter as a patterned collection of poems» (p. 55).

5Sulla convizione dantesca della paternità davidica del Salterio cfr. P.J. TONYBEE, *A Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, new edition revised by Ch.S. Singleton, Oxford, Clarendon, 1968, pp. 219-20 e V.S. BENFELL, *David in The Dante Encyclopedia*, edited by R.H. Lansing, London-New York, Routledge, 2000, pp. 289-90, nonché le trattazioni generali di T.B. ERIKSEN, *Dante and King David*, in *Dante: A Critical Reappraisal*, edited by U. Falkeid, Oslo, Unipub, 2008, pp. 27-24 e M.J. MIRSKY, *Dante, eros and kabbalah*, New York, Syracuse University Press, 2003, pp. 97-108. Per quel che riguarda David come personaggio della *Commedia* dantesca il riferimento, oltre che a TH. FEDERICI, *Dante's Davidic Journey. From Sinner to God's Scribe*, in *Dante's «Commedia». Theology as Poetry*, edited by M. Treherne and V. Montemaggi, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2010, pp. 180-209, va ora a G. LEDDA, *La danza e il canto dell'«umile salmista»*. David nella «Commedia» di Dante, in *Les figures de David à la Renaissance*, éd. par E. Boillet et al., Genève, Droz, 2015, pp. 225-46.

Da poppa stava il celestial nocchiero,
tal che faria beato pur descritto;
e più di cento spirti entro sediero.

In exitu Israëel de Aegypto
cantavan tutti insieme ad una voce
con quanto di quel salmo è poscia scripto.

Poi fece il segno lor di santa croce;
ond'ei si gittar tutti in su la piaggia:
ed el sen gî, come venne, veloce.

(*Purg.* II, 43-51)

Qui, l'intero Salmo 113 («*In exitu Israëel* [...] / cantavan [...] / con quanto di quel salmo è poscia scripto») viene assunto da Dante in qualità di primo canto corale pronunciato da anime purganti e apre, quindi, una costante tematica del *Purgatorio*, giocando un ruolo eccezionalmente importante nell'intero sistema liturgico del secondo regno⁶.

Traguardando quest'occorrenza dalla specola della coeva esegesi biblica, il canto sembra accompagnare l'arrivo delle anime anzi tutto in qualità di intonazione di lode al Signore che le ha salvate liberandole dal peccato⁷. Tuttavia, non sembra del tutto infruttuoso

⁶Per una simile struttura liturgica nel *Purgatorio* cfr. i saggi menzionati nella nota precedente, specie ARCURI, "*Asperges me*" cit., pp. 80-91, ai quali si aggiungano, per quest'occorrenza specifica, D.J. TUCKER, "*In exitu Israel de Aegypto*": the «*Divine Comedy*» in the Light of the Easter Liturgy, in «The American Benedictine Review», XI (1960), pp. 43-61 e, soprattutto, il CH. SINGLETON, *La poesia della «Divina Commedia»*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 495-520; E. RAIMONDI, *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 65-94 e, da ultimo, C. DELCORNO, "*Ma noi siam pellegrin come voi siete*". *Aspetti penitenziali del «Purgatorio»*, in *Da Dante a Montale. Studi di filologia e critica in onore di Emilio Pasquini*, a cura di G.M. Anselmi et al., Bologna, Gedit, 2005, pp. 11-30.

⁷Cfr., ad esempio, la *Postilla* di HUGH DE SAINT CHER al primo versetto del Salmo: «In isto psalmo invitat literaliter Judaeos, recondendo Dei benefici sibi facta. Spiritualiter autem Christianos, qui sunt novus populus Domini, quibus per quaedam beneficia aniquo populo collata in hoc Psalmo, ostendit Propheta: quae, et quanta beneficia Dominus spiritualiter conferat: unde et alleluja, quae est vox laudis, praeponitur. Intentionem vocat ad laudem, et cultum vei Dei» (cito, qui è altrove, da *Postilla Hugonis de Sancto Charo*, Venezia, apud Nicolaum Pezzana, 1703). Una prospettiva di lode ben evidente alla luce delle stesse battute finali del Salmo in questione («non mortui ladabunt te, Domine, neque omnes qui descendunt in infernum. Sed nos qui vivimus denedicimus Domino, ex hoc nunc et usque in saeculum», vv. 25-26), ripresa anche nel commento SINGLETON, *ad loc.* (Princeton, Princeton University Press, 1970-75). Questo, va da sé, guardando al ricordo di Ps. 113 dalla prospettiva delle

interpretarne la presenza in apertura del percorso purgatoriale delle anime del secondo regno dalla prospettiva indicata dall'esegesi di quello stesso Salmo fornita dallo stesso Dante nel *Convivio*. Tenendo conto dell'interpretazione anagogica lì definita, infatti, non pare strano che anime appena morte e in procinto di liberarsi definitivamente dai peccati terreni per raggiungere la beatitudine celeste intonino un canto il cui senso è da cercarsi nella rappresentazione poetica di come «nell'uscita dell'anima dal peccato, essa sia fatta santa e libera in sua potestate», specie se si tiene conto di come, in quel luogo del *Convivio* così come nella coeva prassi esegetica, quella liberazione viene a coincidere con la morte e, di conseguenza, con la liberazione dal peccato e l'assunzione tra i beati⁸.

Assommando l'eco del senso letterale (il canto di lode a Dio) e di quello anagogico (la liberazione dal peccato attraverso la morte) che l'esegesi medievale riconosceva propri del Salmo 113, la sua citazione nel secondo del *Purgatorio* sembra contrapporsi tanto ai disarticolati suoni emessi dai mostri demoniaci dell'*Inferno* («*Raphèl maí amècche zabí almi* / cominciò a gridar la fiera bocca [del gigante Nembrot], / cui non si convenia più dolci salmi», *Inf.* XXXI, 67-69)⁹, quanto alle grida di dolore, disperazione e rabbia dei dannati (già nell'*anti-Inferno*, infatti, «Diverse lingue, orribili favelle, / parole di dolore, accenti d'ira, / voci alte e fioche, e suon di man con elle // facevano un tumulto», *ivi* III, 25-28), secondo una logica chiaramente definita poco oltre («Ahi quanto son diverse quelle foci / da l'infernali! ché quivi per canti / s'entra, e là giù per lamenti feroci» (*Purg.* XII, 112-14). Tra

anime che lo recitano. Alla funzione di questa citazione salmodica nel quadro di significazione della seconda cantica guarda invece G.R. SAROLLI nel dire che tale menzione «adempie alla duplice funzione interpretativo-stilistica da un lato e a quella teologica dall'altro, dal momento che proprio e solo in questo Salmo si trovano armoniosamente fuse le due idee della visione beatifica e quella del pellegrinaggio» (*Prolegomena alla «Divina Commedia»*, Firenze, Olschki, 1972, p. 126).

⁸Cfr. *Conv.* II, i, perfettamente consonante, in questo senso, il dettato dell'epistola a Cangrande, secondo la quale il senso anagogico del Salmo va ravvisato nell'«exitu anime sancte ab huius corruptionis servitute ad eterne glorie libertatem» (VII, 21). Sulle posizioni dell'esegesi medievale al riguardo cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris, Aubier, 1959, vol. II, t. 2, pp. 319-25.

⁹A. PÉZARD avanza, di fronte all'espressione «salmi» di *Inf.* XXXI, 69, che essa vada intesa in senso tecnico e, dunque, come diretta contrapposizione ai Salmi davidici veri e propri: *Dante sous la pluie de feu*, Paris, Vrin, 1950, p. 225, n. 1.

questi lamenti, sono in particolare le bestemmie delle anime appena morte in attesa di essere traghettate da Caronte all'Inferno a risultare particolarmente importanti in riferimento al canto delle anime giunte al Purgatorio, non solo perché in entrambi i casi a parlare è un gruppo di anime in procinto di entrare nel regno che la condotta mondana gli ha guadagnato ma anche perché, mentre le anime purganti intonano *verbatim* un Salmo di lode il cui significato risulta confacente al percorso di redenzione che si stanno apprestando a compiere, sulle rive dell'Acheronte risuonano bestemmie che, maledicendo tutte le congiunture dei propri natali, nel riecheggiare simili maledizioni in serie anaforiche della Bibbia sembrano quasi rovesciare parodicamente un *tópos*, quello della benedizione reiterata anaforicamente a cogliere diverse entità, ben presente anche alla liturgia delle litanie bibliche¹⁰:

Bestemmiavano Dio e lor parenti,
l'umana spezie e 'l loco e 'l tempo e 'l seme
di lor semenza e di lor nascimenti.
(*Inf.* III, 100-02)

Maledicta dies in qua natus sum dies in qua peperit me mater mea non sit
benedicta maledictus vir qui adnuntiavit patri meo dicens natus est tibi puer
masculus et quasi gaudio laetificavit eum. (Ier. 20, 14-15)

et benedixit domui Israhel benedixit domui Aaron benedixit omnibus qui
timent. (Ps. 113, 20-21)

Al canto di lode implicito nella recita del Salmo 113 da parte delle anime purganti si contrappone dunque la *vis* maledicente dei dannati, in maniera ancor più marcata alla luce dello stringente parallelismo delle due scene nell'economia del poema.

Tuttavia, il senso della citazione davidica di *Purgatorio* II si definisce anche per opposizione con la canzone che, dietro esplicita richiesta di Dante personaggio, Casella canta poco dopo: «*Amor che ne la mente mi ragiona* / cominciò elli [Casella] allor sì dolcemente, /

¹⁰Si tenga presente che la cultura teologica medievale aveva già provveduto a ritenerle tratto tipico dell'espressività dei dannati infernali: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 13, a. 4.

che la dolcezza ancor dentro mi suona» (*Purg.* II, 112-14)¹¹. Ad assicurare il legame oppositivo tra questo e il canto precedente è, anzi tutto, il fatto che il totale assorbimento delle anime in quel canto profano («Lo mio maestro e io e quella gente / ch'eran con lui parevan sì contenti, / come a nessun toccasse altro la mente», ivi, vv. 115-17), portando a compimento una distrazione iniziata già al primo incontro delle anime con Dante personaggio in conseguenza dello stupore nel vedere un vivo nell'aldilà (cfr. ivi, vv. 70-75), ne inibisce quel progresso sulla via della purificazione dai peccati annunciato proprio dalla menzione del Salmo 113, scatenando lo sdegno e la reprimenda del portiere del Purgatorio, Catone l'Uticense, che così le apostrofa:

«Che è ciò, spiriti lenti?
qual negligenza, quale stare è questo?
Correte al monte a spogliarvi lo scoglio
ch'esser non lascia a voi Dio manifesto».
(*Purg.* II, 120-23)

Quel che più importa, in quest'ottica, è che la canzone suonata da Casella non solo è un componimento di Dante, ma rientra anche tra quelli antologizzati e commentati nel *Convivio*. All'altezza del *Purgatorio*, infatti, l'equiparazione tra la poesia davidica e quella della canzoni dantesche sancita, sul terreno di una comune polisemia, nel trattato filosofico (dove, appunto, l'esegesi del Salmo 113 viene assunta a modello dell'eremeneutica che s'intende applicare alle canzoni dantesche) viene spezzata, riconoscendo ai Salmi, oltre a una

¹¹Si tratta della canzone antologizzata e commenta nel terzo trattato *Convivio*. Sulla sua menzione a questo punto del viaggio cfr., almeno, J. FRECCERO, *Dante. The Poetic of the Conversion*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, pp. 186-94; L. BATTAGLIA RICCI, *Scrittura sacra e «Sacratò poema»*, in *Dante e la Bibbia* cit., pp. 295-321; G. GORNI, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 209; I. BALDELLI, *Linguistica e interpretazione: l'amore di Catone, di Casella, di Carlo Martello e le canzoni del «Convivio» II e III*, in *Miscellanea di studi linguistici in onore di Walter Belardi*, a cura di P. Cipriano et al., Roma, Il Calamo, 1994, vol. II, pp. 535-55, specie la p. 549 e T. BAROLINI, *Dante's Poets. Textuality and Truth in the «Comedy»*, Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 31-40. Sul rapporto tra il canto di Casella e il Salmo 133 rimangono interessanti le proposte di HOLLANDER, che invita a leggervi un riflesso dell'idolatria degli ebrei presente nello stesso Salmo biblico, di modo che il testo del Salmo 113 offra la struttura all'intero canto II del *Purgatorio*: cfr., oltre a *Studies in Dante*, Ravenna, Longo, 1980, pp. 91-105, il suo commento ai vv. 46-48 del canto (Firenze, Olschki, 2011).

significazione stratificata e molteplice, anche un orientamento devozionale e liturgico, capace cioè di orientare e guidare il processo di salvezza cristiana dell'uomo, del tutto estraneo alle corde del Dante filosofo laico del *Convivio*. Un mutamento di pensiero certo legato, oltre che alla dimensione esegetica già propria del Dante conviviale, anche all'influenza dell'impiego liturgico dei Salmi, già codificato dall'Agostino delle *Enarrationes* proprio a margine del Salmo 113 in termini tutt'altro che estranei al Dante purgatoriale:

novimus haec, nec tamen arbitrari nos oportet in hoc psalmo, cui nunc Alleluia pronuntiato cantatoque respondimus, id agere Spiritum sanctum, ut praeterita illa gesta recolentes, nequam futura talia cogitemus.

[...].

Attendamus ergo quid admoneamur; quia et illa facta figurae nosteae fuerunt, et haec dicta ut nos ipsos recognoscamus hortantur¹².

A questo punto, insomma, ai Salmi non si tratta più di guardare a queste poesie come a un testo che compartisce strategie di significazione proprie a tutte le opere poetiche indipendentemente dal messaggio veicolato, ma di concentrarsi proprio sul loro contenuto, ricavandone l'immagine di un'opera, oltre che polisema, anche rettamente orientata in senso cristiano e, dunque, profondamente utile al lettore, consonante con la sua, auspicabile, rettitudine morale.

Ed è proprio su quest'aspetto dei Salmi che, pur non obliando del tutto l'orizzonte interpretativo tracciato nel trattato, il Dante della *Commedia*, e specie quello purgatoriale, guarda alla raccolta davidica. I Salmi, e con essi il loro molteplice portato semantico, rientrano infatti nella poesia del poema anzi tutto in qualità di controcanto corroborante al processo di purificazione delle anime, giocando quindi un ruolo particolarmente pregnante nel sistema liturgico della seconda cantica. Non a caso, dunque, spesso i canti con cui esse accompagnano la propria purificazione sono tratte proprio dal

¹²AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, sermo 1, 1 (si cita dall'ed. Dekkers-Fraipont, Turnhout, Brepols, 1990²). Sull'importanza dei Salmi nel sistema liturgico medievale cfr. P.M. Gy, *La Bible dans la liturgie au Moyen Age*, in *Le Moyen Age et la Bible*, sous la direction de P. Riché et G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 537-53, pp. 544-50 e *Liturgie und Andacht im Mittelalter*, hergb. von J.M. Plotzek und U. Surmann, Stuttgart, Belser, 1992, pp. 52-54.

repertorio liturgico offerto da Salmi¹³.

Non sempre, però, la recita di un Salmo da parte delle anime purganti esaurisce, come a *Purg.* II, 43-51, la propria funzione in quella di contro canto di segno positivo al loro processo di purificazione. Nel XIX del *Purgatorio*, ad esempio, le anime degli avari, distese a terra con la faccia rivolta verso il suolo, recitano un versetto del Salmo 118:

Com'io nel quinto giro fui dischiuso,
vidi gente per esso che piangea,
giacendo a terra tutta volta in giuso.

Adhaesit pavimento anima mea
sentia dir lor con sì alti sospiri,
che la parola a pena s'intendea.
(*Purg.* XIX, 70-75)

Adhesit pavimento anima mea. (Ps. 118, 25)

In questo caso, il canto delle anime non coincide con l'inizio di un Salmo, né con quello di una sua scansione tematica interna, ma è tratto dalla rassegna delle proprie manchevolezze che l'orante, dopo aver glorificato Dio e il giusto che vive conformemente al suo volere, fa nel chiedere al Signore di illuminarlo a sufficienza per fare altrettanto: «Adhesit pavimento anima mea vivifica me secundum verbum tuum» (v. 25). È da supporre, giusta la tendenza delle anime purgatoriali a recitare per intero simili inserti liturgici¹⁴, che anche gli avari recitino

¹³Sul legame tra liturgia e processo di purificazione purgatoriale nella *Commedia* cfr. ora F. ZANINI, *Liturgia ed espiazione nel «Purgatorio». Le preghiere degli avari e dei golosi*, in «L'Alighieri», n.s. 34 (2009), pp. 47-63, pur senza dimenticare l'importante A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Le beatitudini e la struttura poetica del «Purgatorio»*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CLXI (1984), pp. 1-29.

¹⁴Sulla base della notazione di *Purg.* II, 46-48, secondo cui le anime intonano il primo versetto del Salmo 113, trascritto al v. 46, «con quanto di quel salmo è poscia scritto» (v. 48), senza che il prosieguo del canto sia riportato da Dante a testo, si ritiene che tutte le citazioni dirette dal Salterio presenti nella *Commedia* alludano all'intero Salmo pur citandone un solo versetto (cfr., da ultimo, RAVASI, *Dante esegeta del Salterio* cit.). Si tratta di un'idea bisognosa di essere riconsiderata caso per caso (CRISTALDI, *Dante e i Salmi* cit., pp. 95-96). Ad ogni modo, sulla questione cfr. *infra*, pur tenendo ben presenti sin da ora le acute notazioni di C. KLEINHENZ, *Autorità biblica e citazione poetica. Osservazioni su Dante e la Bibbia*, in «Filologia e Critica», XX (1995), pp. 353-64, il quale punta l'attenzione sulla presenza intertestuale, nelle zone del poema limitrofe alle citazioni salmodiche, anche delle porzioni di

tutto il Salmo 118 e che, per esigenze di *variatio* nella presentazione di ciascun gruppo di anime, Dante finga qui di cogliere le anime non all'inizio ma a metà del proprio canto, al momento in cui recitano il versetto di quel Salmo che, appunto, suona «Adhesit pavimento anima mea».

Si tratta, però, di una scelta estremamente significativa anche, e forse ancor di più, sotto un altro riguardo. Il versetto citato a testo, infatti, costituisce la base scritturistica della pena a cui gli avari sono sottoposti, già descritta immediatamente prima della citazione davidica («giacendo a terra tutta volta in giuso») e poi meglio definita più oltre, ai vv. 121-24 («Sì come l'occhio nostro non s'aderse / in alto, fisso a le cose terrene, / così giustizia qui stretti ne tene, // ne' piedi e ne le man legati e presi»)¹⁵. Invece che armonizzarsi, quasi celebrandolo, al percorso di redenzione delle anime, a *Purgatorio* XIX la citazione davidica s'interseca, anzi tutto, con la dinamica colpa terrena-pena oltremondana, complice una tendenza già viva presso la fortuna medievale di questo Salmo a vincolarne il dettato, e specie il versetto 25 citato da Dante, proprio al peccato di avarizia¹⁶. Di fronte a simili assunti, Dante sembra quasi, nell'accoglierli, porre l'accento su di un asse tematico dei Salmi diverso, ancorché complementare, rispetto alla celebrazione della liberazione dal peccato per mano divina sottesa alla memoria poetica del Salmo 113: l'ammissione del proprio peccato e il corretto riconoscimento della sua natura pronunciato dall'orante nell'atto di implorare perdono a Dio¹⁷. In

Salmi non direttamente citati ma allusi per il tramite di uno solo dei loro versetti

15Un fatto che non è sfuggito ai commentatori più avvertiti: cfr. G. BILLANOVICH, *Prime ricerche dantesche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947, p. 10 (che sostiene in questo senso una contaminazione tra il Salmo 118 e i vv. 62-64 della seconda satira di Persio) e C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 215-18.

16Nessuna distorsione della tradizione esegetica da parte di Dante, come invece argomenta F. TATEO, *Il canto XIX del «Purgatorio»*, in Id., *Simmetrie dantesche*, Bari, Palomar, 2001, pp. 153-71, pp. 162-62. Si vedano, in questo senso, i riscontri provenienti dall'*Expositio in psalmum* di Ambrogio e dalle *Enarrationes* agostiniane circa l'interpretazione del suolo alluso nel versetto del Salmo 118 e le lusinghe dei beni terreni addotti da ZANINI, *Liturgia ed espiazione* cit., p. 54, n. 23 e, soprattutto, la presenza del v. 25 di quel Salmo nel trattato *de avaritia* contenuto nella *Summa de virtutibus et vitiis* di Guglielmo Peraldo segnalato in DELCORNO, *Exemplum e letteratura* cit., p. 215.

17Degno di nota che, invece, ZANINI proponga una lettura di questa citazione salmodica in riferimento al fatto che tale versetto ispiri ai dannati una «postura liturgica» (*Liturgia ed*

quest'ottica, quindi, il canto davidico degli avari non serve solo a esplicitare la *ratio* biblica della pena a cui sono sottoposti, ma costituisce anche di quella stessa espiazione parte integrante ed essenziale, mostrando come essi, compresa bene la natura del loro male, se ne pentono a ragion veduta e ripetendosi quel versetto biblico che più di ogni altro, se lo avessero ascoltato e compreso avrebbero evitato un simile peccato.

In questo modo, Dante, lungi dall'offrire del Salterio una lettura orientata e parziale, mira di contro a suonare tutte le corde tematiche della poesia davidica, ossia il duplice, e interrelato, asse del riconoscimento del proprio peccato e della richiesta di perdono a Dio da un lato e, dall'altro, quel medesimo moto di lode a Dio per esprimere, esaudita la richiesta, la propria gratitudine per il soccorso ricevuto, già introdotto nel poema col Salmo 113 citato nel secondo del *Purgatorio*. Ciò che importa è che si tratta di temi che, pur sparsi in numerose occorrenze lungo tutti i Salmi canonici, si trovano già presenti nello stesso Salmo 118 messo in bocca alle anime degli avari. Lì, infatti, il riconoscimento e la denuncia del proprio peccato («Adhesit pavimento anima mea») preludono alla richiesta di misericordia («aspice in me et miserere mei secundum iudicium diligentium nomen tuum», v. 132) e al moto di lode a Dio da parte dell'orante («pronuntiabit lingua mea eloquium tuum quia omnia mandata tua aequitas fiat manus tua [...]», vv. 172-73).

Due aspetti, questi ultimi, nei confronti dei quali Dante si dovette rivelare tutt'altro che indifferente. Così, sempre nel *Purgatorio*, alle anime dei golosi egli fa recitare un altro Salmo, il 50, isolandone però non l'*incipit*, ma un versetto incentrato sul motivo della lode a Dio¹⁸:

espiazione cit., pp. 55) del tutto omologa a quella dell'orante: «La loro prostrazione al suolo diventa gestualità liturgica, e precisa in tal modo il significato profondo del contrappasso: come in vita gli avari “pregarono” e beni terreni, sfociando in una pericolosa idolatria, così nel Purgatorio sono chiamati a ri-orientare la loro preghiera verso l'unico Signore, invocato con le parole del salmo» (p. 56).

18Com'è noto, il versetto biblico viene sensibilmente modificato da Dante invertendo i primi termini del suo enunciato, ossia fraponendo il vocativo «Domine» al nucleo «labia mea aperies». Di tale inversione sono state offerte diverse ragioni, talune legate alla metrica del testo dantesco (cfr. il commento *ad loc.* di padre Lombardi, Roma, A. Fulgoni, 1791-92), o alla volontà di porre in rilievo qualche espressione (cfr. ZANINI, *Liturgia ed espiazione* cit., p. 58, n. 32, secondo il quale il sostantivo così rilevato sarebbe l'incipitario «labia»), oppure ancora a una commistione di queste due ragioni: cfr. CRISTALDI, *Dante e i Salmi* cit., pp. 106-

Ed ecco piangere e cantar s'udie
Labia mēa, Domine per modo
tal, che diletto e doglia parturie.
(*Purg.* XIII, 10-12)

Domine labia mea aperies et os meum adnuntiabit laudem tuam. (Ps. 50, 17)

Leggendo questa citazione avvertiti del fatto che già in risposta alla domanda di Dante personaggio circa «“che è quel ch'i' odo?”» (v. 13) Virgilio risponde «“Ombre che vanno / forse di lor dover solvendo il nodo”» (vv. 14-15) e che nella definizione fornita, nel prosieguo del canto, da una delle anime, Forese Donati, circa la condizione purgatoriale di tutte quante si dice che «“Tutta esta gente che piangendo canta / per seguitar la gola oltramisura”» (ma già al v. 10 di fronte alle anime «piangere e cantar s'udie»), appare evidente come in questo caso la citazione del versetto 17 del Salmo 50, rientrando come nel caso degli avari, nel complesso sistema penale del Purgatorio¹⁹, sia funzionale, anzi tutto, non tanto a rendere evidente il peccato commesso dalle anime, quanto piuttosto a correggerlo rovesciandolo: come i golosi usarono male la propria bocca facendone porta eccessivamente aperta ai cibi quando erano in vita, così ora ne fanno

07 (secondo il quale, però, il sostantivo in posizione enfatica sarebbe quel «Domine» che occupa il centro metrico del verso in questione).

19Cfr., anche per questo caso, ZANINI, *Liturgia ed espiazione* cit., pp. 57-63, il quale rileva l'assenza di un legame tra questo versetto dei Salmi e il peccato della gola nella tradizione esegetica medievale (p. 58, dove si registra, pur riconoscendola poco pertinente in ottica dantesca, della *Meditatio super Miserere* di Anselmo d'Aosta: n. 33). Tuttavia, si tratta forse di una conclusione meritevole di essere rimessa in discussione allargando l'escussione della tradizione medievale a documenti gravitanti a testi come, ad esempio, il capitolo XXXVIII della *Regula* di san Benedetto, dove il versetto «Domine, labia mea» viene recitato durante i pasti nell'introdurre le letture devote che li devono accompagnare, oppure il *sermo ad cognoscendum que sint in convivio necessaria* di Albertano da Brescia, che si apre proprio con la citazione di quel versetto. Ma si tratta, ovviamente, di un'escussione che esula dai limiti del presente lavoro e che, pertanto, si avanza qui solo in via d'ipotesi di lavoro, tenendo però conto del fatto che il capitolo della *Regula* benedettina cui si è fatto riferimento appartiene a «una serie di capitoli specificamente dedicati alla quantità e alla qualità del cibo e delle bevande e alla modalità della loro assunzione» (C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, p. 128, ma cfr. nel complesso le pp. 124-48 per la trattazione medievale del vizio della gola).

un uso cristianamente retto, per pronunciare parole di lode a Dio²⁰. Tuttavia, quel che importa osservare ora è che il senso della citazione davidica si è spostato rispetto a quella degli avari ed è venuto a coincidere con il moto di lode a Dio di cui si diceva, occupando quasi del tutto la scena, esattamente come l'altro degli assi tematici di cui si diceva, la richiesta di misericordia, interessa quasi esclusivamente un'altra citazione dal Salmo 50, quella pronunciata dalle anime dei negligenti morti di morte violenta:²¹

E 'ntanto per la costa di traverso
venivn genti innanzi a noi un poco,
cantando *Miserere* a verso a verso.
(*Purg.* v, 22-24)

Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam et secundum multitudinem miserationum tuam [...]. (Ps. 50, 3)

Si tratta di un'occorrenza particolarmente significativa, dal momento che, eccezion fatta per l'*In exitu* recitato dalle anime in attesa di approdare sulla spiaggia del Purgatorio, questa è la prima preghiera pronunciata da anime purganti. Siamo, dunque, in una zona ancora proemiale della liturgia salmodica del secondo regno e non a caso tale occorrenza riassume quasi in sé il senso delle altre²². Recitando un versetto non vincolato da specifici legami con la loro pena, le anime qui pronunciano quella richiesta di misericordia che è, alla fin dei conti, ciò che, sottinteso, da senso pure al riconoscimento dei propri peccati (sul quale si concentrano gli avari) e alla lode di Dio (propria dei golosi), ossia, in altri termini, recitano un versetto il cui significato assume quasi le proporzioni di chiave di lettura

²⁰Cfr., per un'interpretazione del passo legata al *peccatum linguae* e dunque all'idea che «a Ps. 50, 17 sia associata la necessità di custodire la bocca come veicolo della parola», ZANINI, *Liturgia ed espiazione* cit., pp. 57-63, cit. a p. 59 e passim per un'ampia documentazione dei legami medievali tra vizio della gola e problemi inerenti la loquacità.

²¹Anche in questo caso, si tratta di una menzione davidica ben nota alla critica dantesca. Ai saggi citati nelle note precedenti si aggiunga ora, in particolare, HOLLANDER, *Studies in Dante* cit., pp. 107-13.

²²Come ha opportunamente rilevato M. PICONE, *Canto V*, in *Lectura Dantis Turicensis*, vol. I (*Purgatorio*), a cura di G. Güntert e Id., Firenze, Cesati, 2001, pp. 71-83, p. 72: «Se il canto del salmo 113 serviva a fondare l'isotopia del viaggio, fondamentale per il racconto-cornice, il canto del salmo 50 [...] serve a fondare l'isotopia della purificazione».

complessiva anche delle altre occorrenze davidiche nella seconda cantica²³.

Non sembra un caso, del resto, che il Salmo fatto recitare ai negligenti e ai golosi da un lato e, dall'altro, quello messo in bocca agli avari siano del tutto omologhi quanto a struttura e temi portanti:

Richiesta di misericordia: Ps. 50, 1-4: *Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam et secundum multitudinem miserationum tuarum [...]*; Ps. 118, 72: *aspice in me et miserere mei secundum iudicium diligentium nomen tuum*.

Denuncia del peccato: Ps. 50, 5-8: *quoniam iniquitatem meam ego cognosco et peccatum meum contra me est semper [...]*; Ps. 118, 25: *Adhesit pavimento anima mea*.

Purgazione del peccato e lode di Dio: Ps. 50, 9-21: *asperges me hysopo et mundabor lavabis me et super nivem dealbabor auditui meo dabis gaudium et laetitiam exultabant ossa humiliata*; Ps. 118, 172-73: *pronuntiabit lingua mea eloquium tuum quia omnia mandata tua aequitas fiat manus tua ut salvet me*.

né che, lette in sequenza, le memorie davidiche delle anime purgatoriali sinora considerate, reduplicchino, pur estraendo tessere linguistiche da entrambi questi Salmi, la struttura del solo Salmo 50:

Purg. v, 22-24: «Miserere» (Richiesta di misericordia)

Purg. XIX, 73-75: «Adhesit pavimento anima mea» (Denuncia del peccato)

Purg. XXIII, 10-12: «Labia mea, Domine» (Purgazione del peccato e lode a Dio)

Da queste due circostanze, infatti, traspaiono con particolare

²³Nel considerare l'occorrenza davidica di *Purg. v*, non si dimentichi, però, che la recita dell'espressione *miserere mei*, ancorché non dell'intero Salmo 50, era già applicata, pur senza apparenti vicoli diretti al dettato salmodico, alle anime dell'aldilà cristiano in seno alla letteratura escatologica della Lombardia duecentesca: cfr. UGUCCIONE DA LODI, *Libro*, vv. 25-28: «Deu miserere, clama çascun de lor, / mo no me pò valer parente ni uxor, / né fiiolo né fiia, fradhelo né seror, / [n]é castelo né roca, grand palasio né tor» (si cita dall'ed. in *Poeti del Duecento*, a cura di G. Contini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960).

evidenza alcune delle cifre peculiari dell'orizzonte interpretativo adottato dal Dante della *Commedia* nel leggere il libro dei Salmi.

A dispetto dell'apparente frammentarietà dei riferimenti ai Salmi nel *Purgatorio* (il Salmo 113, un versetto del Salmo 50 e uno dal 118), la sostanziale omogeneità tematica dei prelievi dalla poesia davidica, sembra favorire l'idea che Dante legga il Salterio non come una raccolta di poemetti (o liriche) a sé stanti, ma come un vero e proprio libro, organico e coerente nel tracciare, pur nelle frammentate forme della raccolta di poesie, la storia di un'unica vicenda e che, dunque, dietro l'apparente frammentarietà dei riferimenti si celi, invece, quella che potremmo definire una lettura trasversale di tale libro, condotta lungo le direttrici tracciate, al suo interno, dalla presenza di temi chiave ricorrenti, anzi tutto quello penitenziale. In aggiunta, così ordinati, gli estratti liturgici del *Purgatorio* vero e proprio (escluso cioè il canto delle anime appena giunte sulla spiaggia del monte) disegnano, nella loro precisa sequenza, i tre momenti chiave del pentimento cristiano per i propri peccati così com'è presentato nel Salmo 50, evidentemente assunto, almeno sotto quest'aspetto, a chiave di lettura dell'intera raccolta biblica²⁴. Dante dunque isola da diversi Salmi (il 50 e il 118) particolari versetti che mettano in evidenza, rispettivamente, una delle tappe penitenziali percorse nel Salmo 50, quasi traesse da altri Salmi solo versioni linguisticamente differenti di concetti già presenti nel *Misere mei*.

Il processo di redenzione dal peccato verso la salvezza alluso per il tramite del Salmo 113 si snocciola, quindi, lungo tutto il *Purgatorio* nelle forme assicurate all'intera raccolta dal Salmo 50, attorno al senso letterale del quale si coagula l'intera costellazione di senso che a Dante interessa riproporre nella *Commedia*, guardando al *Miserere* come al testo che meglio declina in prospettiva individuale il percorso di redenzione collettivo descritto dall'*In exitu*.

3. C'è dell'altro, però, dal momento che, a ulteriore conferma

²⁴Né questo paia un atteggiamento singolare o eterodosso rispetto ai canoni esegetici medievali, se un commentatore autorevole come Pietro Lombardo, ampliando e chiarendo una posizione già anselmiana, sostiene che il primo Salmo sia una chiave di lettura dell'intera raccolta dal momento che ne contiene in sé tutti i temi essenziali: cfr. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship* cit., p. 54.

della sua centralità, Dante non si limita a saccheggiare il Salmo 50, ma a un certo punto definisce quella che, almeno per lui, fu la sua genesi letteraria. Ciò avviene nella perifrasi con cui Dante si riferisce all'anima di Ruth nell'Empireo²⁵:

Sarra e Rebecca, Iudit e colei
che fu bisava al cantor che per doglia
del fallo disse *Miserere mei*,
puoi tu veder [...].

(Par. XXXII, 10-13)

Il riferimento è, con ogni probabilità, alla circostanza secondo cui David compose il Salmo 50 per il dolore («doglia») per aver commesso adulterio con Betsabea e per averle fatto uccidere il marito (ma Dante dice, genericamente, «fallo»)²⁶ e, dunque, ai trascorsi peccaminosi di David, di cui questo Salmo costituirebbe l'aperta ammissione e la richiesta di perdono a Dio. A non voler uscire, per il momento, dal cerchio della poesia dantesca, se ne dovrebbe concludere che solo ora, alle battute finali del viaggio dantesco, il lettore si rende conto di come alla base di quel romanzo della penitenza che sono i Salmi definiti dall'intertestualità davidica del *Purgatorio* c'è una ben precisa vicenda biografica, quella del loro autore. In questo modo, piuttosto che di romanzo, occorrerebbe a questo punto discorrere di una dimensione autobiografica²⁷ o, meglio,

²⁵La genealogia qui sfruttata da Dante è già biblica: cfr. Rt. 4, 21-22.

²⁶Cfr. il *titulus* stesso del Salmo («Victori Canticum David cum venisset ad eum Nathan propheta quando ingressus est ad Bethsabee»), allusivo a quanto narrato in 2 Sam. 11-12, come ben sapevano gli esegeti medievali: «Legitur in libro Regum, quod David prospere regnans, atque in suo palatio sedens, vidit Betsabeae uxorem Uriae [...]. Sic ergo David cum adulterii culpam celasset, Nathan propheta immissus a Deo intravit ad eum, et quaesivit ab eo iudicium de divite, qui, cum haberet centum oves, vicino pauperi solam quam habebat oviculam rapiuit. [...]. Ad vocem ergo prophetae David poenituit, et in conspectu omnium contestans peccatum suum, se reum adjecit. Et hoc est quod ait titulis» (si tratta della chiosa al *titulus* del Salmo 50 vergata da PIETRO LOMBARDO *Commentarium in Psalmos*, che qui è altrove cito da Patrologia latina cursus completus, accurante J.P. Migne, vol. CXXI, Parisiis, Garnier, 1854).

²⁷Nell'unico senso che questa parola può legittimamente assumere agli occhi di un medievale, ossia, per dirla con Dante stesso, quello di un «parlare di sé» «per necessarie cagioni», siano esse la necessità di disculparsi da una grave accusa o, come sembra più pertinente in questo caso, «quando, per ragionare di sé, grandissima utilitate ne segue altrui per via di dottrina», perché, come nel caso dell'Agostino delle *Confessioni* qui ricordato da

di un “personaggio che dice io” che coincide con l'autore dei Salmi, nei quali traduce in termini poetici la propria vicenda di redenzione dal peccato (quella, in altri termini, del personaggio che dice «me» nel primo versetto del Salmo 50) e, assieme ad essa, quella, parallela e concordante, di un intero popolo (quell'Israele che, nel Salmo 113, procede *in exitu de Aegypto*).

Alla luce dell'incrocio di suggestioni sin qui delineato si sarebbe tentati di concludere che i Salmi, per Dante siano quel libro poetico che, scritto in chiave autobiografica da un penitente fatto poeta dopo la remissione dei suoi peccati, canta, assieme alla sua, anche la redenzione spirituale dell'intero suo popolo. Del libro dei Salmi, allora, David è al contempo autore e personaggio, esattamente come Dante lo è di quel poema, la *Commedia*, nel quale intende, almeno in parte, narrare, oltre al processo di redenzione dell'umanità purgatoriale, anche il proprio personale percorso di redenzione dal peccato, coincidente, giusta l'assioma critico del Dante-*everymen*, con quello dell'intero popolo cristiano di cui è parte.

Non dovrebbe stupire, ciò detto, che le prime parole pronunciate da quel Dante personaggio in procinto di intraprendere un simile *iter* purgatoriale (nel senso, non tecnico, di purificazione dai peccati per acquisire la salvezza spirituale) siano proprio un diretto, e inequivocabile, calco davidico:

Mentre ch'i' rovinava in basso loco,
dinanzi a li occhi mi si fu offerto
chi per lungo silenzio parea fioco.
Quando vidi costui nel gran diserto,
«Miserere di me», gridai a lui,
«qual che tu sii, od ombra od omo certo!».
(*Inf.* I, 62-66)

Vero è, come alcuni hanno fatto notare, che già Enea, nel VI dell'*Eneide*, rivolge parole analoghe alla Sibilla («gnatique patrisque, /

Dante ma anche (verrebbe da aggiungere) in quello del David dei Salmi, tale indottrinamento è ben esemplificato proprio da «lo processo della sua vita» (*Conv.* I.ii, 12-14). Sul problema dell'autobiografismo medievale e dantesco cfr., almeno, M. GUGLIELMINETTI, *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante a Cellini*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 42-100.

alma, precor, miserere»)²⁸, ma il retroterra più consono al *Miserere* di Dante personaggio sembra essere piuttosto, più ancora che quell'attacco del Salmo 50 generalmente addotto dai commentatori²⁹, quello che si potrebbe definire uno stilema più generalmente davidico, nello specifico un ben preciso *tópos* salmodico. Nel tradurre parzialmente il biblico «Miserere mei» nel volgare «*Miserere di me*», infatti, Dante non sembra istituire col Salmo 50 («Miserere mei Deus») un vincolo più stringente che con qualsiasi altro dei numerosi Salmi che contengono analoghe espressioni di pentimento e di richiesta di misericordia: Ps. 4, 2 («Miserere mei et exaudi orationem meam»); 6, 3 («Miserere mei, Domine, quia informus sum»); 9, 14 («Miserere mei Domine»); 25, 16 («Respice in me et miserere mei»); 26, 11 («Redime me et miserere mei»); 27, 7 («Miserere mei et exaudi me»); 31, 10 («Miserere mei, Domine, quoniam tribulor»); 41, 5 e 11 («Domine, miserere mei»); 51, 3 («Miserere mei, Deus») e così via³⁰. Pur senza rinnegare la centralità del Salmo 50 di cui si è detto, occorre però rilevare che qui la citazione *Miserere mei* sembra rimandare, piuttosto che a un Salmo nello specifico, a uno stilema proprio della poesia davidica dei Salmi, a una sua cifra tematica. Anche per questa via, d'altronde, uscirebbe riconfermato il ruolo del Salmo 50 nell'orientare la lettura trasversale che del romanzo autobiografico del David-penitente fa il Dante della *Commedia*, generalmente orientata a *loci* del Salterio paralleli a quelli presenti anche in questo Salmo.

Sin da subito nel poema, dunque, il suo personaggio principale, lo stesso Dante, si presenta come un nuovo David, accogliendo nello specifico la dimensione più marcatamente penitenziale della sua

²⁸*Eneide*, VI, 116-17 (si cita dall'ed. Rosa Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 2004). Va notato, tra l'altro, che tali parole di Enea sono rivolte a quella che sarà la guida della sua *nekuia*, esattamente come quelle di Dante sono rivolte a quella che sarà la sua, Virgilio. Ha posto l'accento su quest'occorrenza virgiliana, e su altre analoghe tessere del linguaggio dell'*Eneide*, Z. BARANSKI, «*Inferno*» I, in *Lectura Dantis Bononiensis*, a cura di E. Pasquini e C. Galli, Bologna, Bononia University Press, 2011, pp. 11-37, p. 37, riconoscendo nella propria nella sicretica allusività tanto biblica quanto classica del *Miserere di Inf. I* la chiave di volta di quel verso dantesco.

²⁹Cfr., in particolare, HOLLANDER, *Dante's Uses* cit., pp. 110-11; FEDERICI, *Dante's Davidic Journey* cit., pp. 187-99 e LEDDA, *La danza e il canto* cit.

³⁰Molto opportunamente, BARANSKI parla, al proposito, di «firma autoriale» davidica piuttosto che di intertestualità specifica con il Salmo 50: «*Inferno*» I cit., p. 37.

vicenda biblica³¹. Un'impressione a rafforzare la quale interviene, sin da subito, la constatazione che il *Miserere* di *Inferno* 1, 64, lungi dall'essere allusione isolata, fa sistema con tutta una serie di riferimenti a situazioni e stilemi linguistici tipicamente salmodici che contribuisce in maniera sostanziale alla tramatura concettuale e stilistica del primo canto del poema. Già la didascalia con la quale Dante introduce il verso 64 tradisce, nell'uso di un verbo altamente connotato come “gridare” («gridai a lui»), una qualche memoria delle numerose occorrenze del verbo “(ex-)clamare” (e varianti sinonimiche) con cui l'io dei Salmi rivolge le proprie suppliche a Dio: così, ad esempio, a Ps. 3, 5 («Voce mea ad Dominum clamavi, / et exaudivit me de monte sancto suo»), 17, 6 («Ego ad te clamavi, quoniam exaudis me, Deus»), 18, 7 («In tribulatione mea invocavi Dominum / et ad Deum meum clamavi»), 55, 17 («Ego autem ad Deum clamabo, / et Dominus salvabit me»), ecc. Ma è anche l'ingerenza specifica di taluni altri stilemi davidici a stendere in maniera ancor più significativa l'ombra dei Salmi su taluni snodi diegetici fondamentali del dramma che si consuma nella selva dantesca.

In quest'ottica, tra le altre occorrenze del sintagma *Miserere mei* nei Salmi, una particolare importanza è giocata da quella del Salmo 9. Fatto salvo il comune contesto penitenziale che questo Salmo

31Cfr., da ultimo e in particolar modo, LEDDA, *La danza e il canto* cit., secondo il quale per il Dante del primo canto del poema David costituisce, appunto, il «modello archetipico del peccatore che, consapevole del proprio peccato, invoca la misericordia di Dio, disponendosi a compiere un pieno processo penitenziale». Non si dimentichi, però, in questo senso la profonda attualità che il contesto storico entro il quale va collocato il primo canto del poema sembra assicurare proprio all'attacco del Salmo 50. Secondo un'interpretazione ben presente agli esegeti tardomedievali, infatti, il *Miserere* era un Salmo particolarmente adatto al clima giubilare alluso nella collocazione stessa del viaggio dantesco al 1300, in coincidenza cioè col Giubileo indetto per quell'anno da Bonifacio VIII. Già PIETRO LOMBARDO, infatti, nell'introdurre il suo commento al Salmo 50 rilevava, con qualche osservazione sulla sua posizione strutturale nella raccolta, che «Et est iste psalmus quartus in ordine poenitentialium, et in ordine psalmodum, quinquagesimus est, pro modo jubilei, quia hic est psalmus remissionis. Jubileus quippe annus in lege quinquagesimus erat, in quo omnibus debita remittebantur, et possessiones alienatae restituebantur. [...] Unde jubileus initians, vel remittens dicebatur. Ita per poenitentialem humilitatem, de qua hic agitur, plena his praestatur peccatorum remissio» (*Commentum in Psalmos*). Alla circostanza giubilare si aggiunga poi anche il fatto che il Salmo 50 veniva recitato, nella liturgia medievale, anche in occasione del Giovedì Santo, ossia nello stesso giorno in cui è ambientata la vicenda di *Inf.* 1.

spartisce con il 50 (vi ricorre, difatti, proprio il sintagma *miserere mei*) e, dunque, col proemio alla *Commedia*, qui, infatti, la richiesta di misericordia a Dio nelle forme del *Miserere* “gridato” dall’orante si associa anche una mossa stilistica, l’invito all’imperativo rivolto a colui dal quale ci si attende aiuto a considerare la qualità e la quantità dei nemici che si oppongono al penitente volenteroso di redimersi, che torna anche nel primo dell’*Inferno*, in cui alle prime parole di Dante personaggio, fa seguito, dopo l’agnizione dell’effettiva identità dell’entità salvifica a cui quelle parole erano rivolte (vv. 67-87), un analogo invito rivolto a Virgilio³²:

«*Miserere di me*», gridai a lui,
 «qual che tu sii, od ombra od omo certo!».
 [...]

 Vedi la bestia per cu' io mi volsi;
 aiutami da lei, famoso saggio,
 ch'ella mi fa tremar le vene e i polsi».
 (*Inf.* I, 66-67 e 88-90)

non est oblitus clamorem pauperum miserere mei, Domine; vide afflictionem meam de inimicis meis, qui exaltas me de portis mortis, [...].
 (Ps. 9, 13-15)

In entrambi i casi il *Miserere* viene pronunciato da un individuo salvato da Dio mentre era a un passo dalla morte. Il «Domine [...] qui exaltas me ex portis mortis» di questo Salmo andrà quindi letto di concerto con la notazione dantesca secondo cui la selva nella quale egli si era smarrito «Tant'è amara che poco è più morte» (*Inf.* I, 7)³³,

32Ci sono, va da sé, differenze diegetiche tra la situazione tratteggiata da questo genere di Salmi e quella del primo canto della *Commedia*, legate alla necessità di Dante di adattare al nuovo contesto narrativo simili spunti biblici o alla sua volontà di ribaltarne parodicamente gli assunti. Come che sia, è degno di nota sia la circostanza secondo la quale, mentre nel Salmo una simile richiesta è rivolta dall’orante a un’entità ben nota, Dio, e dunque di sicura affidabilità, nella *Commedia* Dante personaggio pronuncia le prime parole della sua richiesta di aiuto all’indirizzo di un personaggio del quale ignora ancora l’identità (almeno fino ai vv. 67-75), sia il fatto che, mentre nel Salmo 9 è lo stesso destinatario della richiesta di aiuto a far indietreggiare i nemici che assediano l’orante (cfr. vv. 4-7), nella *Commedia* questi, Virgilio, si limita a profetizzarne l’annientamento senza contrapporsi direttamente ad essi (cfr. i vv. 91-111 di *Inf.*, I).

33Anche se, dietro la formulazione linguistica dell’amara morte di cui parla Dante, si

specie se si tiene conto del fatto che, quando nell'Eden Beatrice tornerà a raccontare dalla sua prospettiva il traviamiento spirituale di Dante personaggio descritto a *Inferno* I, ella userà, per indicare il luogo specifico della sua azione di soccorso, un'espressione sostanzialmente analoga a quella del Salmo appena citato: difficile, infatti, non leggere il beatriciano «Per questo visitai l'uscio d'i' morti» (*Purg.* XXX, 139) senza scorgervi una qualche affinità con l'«ex portis mortis» del Salmo 9³⁴.

Si tratta però, in entrambi i casi, di elementi tutt'altro che peculiari del solo Salmo 9, ma che anzi trovano numerose attestazioni anche in altri Salmi dal contenuto analogo. L'invito a “vedere” i nemici dell'orante è, infatti, una vera e propria cifra della poesia davidica e ritorna in numerosi Salmi, taluni dei quali tutt'altro che esenti da ulteriori parallelismi con altri particolari della situazione in cui Dante personaggio si viene a trovare nel primo canto del poema. Nel Salmo 16, ad esempio, non solo tornano l'uso quasi tecnico del verbo “gridare” («Ego clamavi, quoniam exaudisti me», v. 6) e la situazione dell'accerchiamento da parte dei nemici, ma anche la specificazione della natura animalesca, specie leonina, di questi ultimi, esattamente come in Dante una delle fiere che impediscono l'ascesa al monte è proprio un leone: «susceperunt me sicut leo paratus ad praedam» (v. 12)³⁵. Analogamente anche nel Salmo 39 l'orante è

scorge la filigrana anche di altri luoghi biblici, a cominciare da Eccl. 7, 27; 30, 17 e 41, 1-2 (ma cfr. il commento *ad loc.* di A.M. CHIAVACCI LEONARDI, Milano, Mondadori, 1991-97), sino all'«amara silva» di Io. 16, 6.

34Agisce, sull'espressione purgatoriale, però anche la memoria di Is. 38, 10: «Ego dixi: in dimidio dierum meorum vadam ad portam inferi», ossia dell'attacco di quel *canticum* di Ezechia che, come ha ben rilevato BATTAGLIA RICCI, tanta influenza dovette esercitare sul Dante che inizia il proprio viaggio oltremondano «Nel mezzo del cammin di nostra vita» (*Inf.* I, 1): cfr. *Scrittura sacra e «sacrato poema»* cit.

35Sebbene neppure simili presenze animali nei Salmi siano esenti da sovrasensi allegorico-simbolici non del tutto estranei a quelli delle fiere dantesche (e basti qui ricordare che nel Salmo 16 il leone viene presentato come emblema di superbia: i nemici-leoni, difatti, «os eorum locutum est superbia», v. 10), va senz'altro rammentato come la situazione in cui si viene a trovare Dante nel I dell'*Inferno* ricalca, pur profondamente rielaborandole, talune cifre della letteratura allegorico-didattica toscana del tardo Medioevo, come documenta, ancor meglio di *Tesoretto* di Brunetto Latini, il *Detto del gatto lopesco*, in cui parimenti l'ascesa verso un simbolo di salvezza cristiana (qui una croce) viene impedito dall'assalto che numerose fiere rivolgono al pellegrino: «A questa mi mossi ad andare / verso la croce bellamnte, / e quasi non vedea neente / per lo tempo ch'iera oscuro, / e 'l deserto aspro e duro.

circondato da nemici identificati, come in Dante, nei peccati che lo affliggono: «quoniam circumdederunt me mala / quorum non est numerus / comprehenderunt me iniquitates meae» e la situazione in cui si viene a trovare è descritta in riferimento a una fitta serie di metafore acquatiche, particolarmente vicine a quelle impiegate, in analogo contesto, dal Dante del primo dell'*Inferno*, che sembrano, parimenti, rimandare anche a quelle, speculari, impiegate allo stesso fine nel Salmo 87 e nel 123³⁶. Si leggano, dunque, le seguenti terzine:

Allor fu la paura un poco queta,
che nel lago del cor m'era durata
la notte ch'i' passai con tanta pieta.
E come quei che con lena affannata,
uscito fuor del pelago a la riva,
si volge a l'acqua perigliosa e guata,
così l'animo mio, ch'ancor fuggiva,
si volse a retro a rimirar lo passo
che non lasciò già mai persona viva.
(*Inf.* I, 19-27)

E le si confronti con questi estratti dai Salmi summenzionati:

Ps. 39: Et exaudivit preces meas et eduxit me de lacu miseriae et de luto fecis (v. 3).

Ps. 87: Aestimatus sum cum descendentibus in lacum (v. 5); Posuerunt me in lacu inferiori in tenebrosis et in umbra mortis (v. 7); Circuierunt me sicut aqua (v. 18).

Ps. 123: Forsitan aquaabsorbuisset nos torrentem pertransivit anima nostra forsitan pertransisset anima nostra aquam intolerabilem (vv. 4-5).

Difficile, in particolare, non pensare al paragone tra il Dante

/ E l'andare k'io facea / verso la croce tuttavia / sì vidi bestie ragunate, / ke tutte stavaro apparecchiate / per pigliare ke divorassero [...]» (vv. 105-15).

³⁶Sulla presenza in *Inferno* I di un simile sistema di metafore acquatiche ha scritto pagine importanti, soprattutto nell'ottica dei suoi modelli biblici e patristici, R. MERCURI, *Semantica di Gerione. Il motivo del viaggio nella «Commedia» di Dante*, Roma, Bulzoni, 1984, pp. 000 e, per quel che riguarda la similitudine del naufrago R.H. LANSING, *From Image to Idea. A Study of the Simile in Dante's «Commedia»*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 000.

personaggio appena sfuggito alla selva e il naufrago «uscito fuor del pelago a la riva» di fronte all'assunzione, nel Salmo 123, del guado di un fiume in piena a immagine dell'anima che attraversa i pericoli morali³⁷.

Ad ogni modo, si tratta, ancora una volta, di Salmi avvinti da fortissimi legami tematici e immaginifici: nell'87, ad esempio, torna anche l'equazione peccato morte di cui si è già detto («quia repleta est malis anima mea / et vita mea in inferno aspropinquavit / aestimatus sum descentibus in lacu», v. 4-5) e, con essa, anche un particolare assente negli altri, ma ben congruente con le azioni di Dante personaggio nel primo canto del poema: di nuovo difficile leggere un versetto come «longe fecisti notos meos a me posuerunt me abominationem sibi traditus et non egrediebar» (v. 9) e, specie per il particolare «non egrediebar», non essere tentati di metterlo in relazione con il fatto che a Dante personaggio la Lonza «impediva [...] il [...] cammino» (*Inf.* I, 35). Analogamente, basterebbe scorrere i Salmi 16 e 9 per scoprire come, di fronte alle richieste dell'orante, Dio intervenga a dissipare i nemici che lo assediano (rispettivamente, «exsurge Domine praeveni eum et subplanta eum eripe animam meam ab impio frameam tuam ab inimicis manus tuae [...]», vv. 13-14, e «Quoniam fecisti iudicium meum et causam meam, sedisti super thronum, qui iudicas iustitiam. Increpasti gentes, perdidisti impium; nomen eorum delesti in aeternum et in saeculum saeculi [...]», vv. 5-6), in maniera sostanzialmente analoga a come, nella *Commedia*, Virgilio annuncia l'avvento di un Veltro che disperderà le tre fiere:

³⁷Per quest'immagine dantesca, tuttavia, si potrebbe comunque aggiungere, ai contributi menzionati nella nota precedente, non solo un ben noto brano del prologo ai *Dialogi* gregoriani («Dumque intueor illud quod perdidi, fit hoc gravius quod porto. Ecce etenim nunc magni maris fluctibus quator, atque in navi mentis tempestatis validae procellis illidor. Et cum prioris recolo, quasi post tergum ductis oculis viso lottore suspiro. Quodque ashuc gravius est, dum immensis fluctibus turbatus feror, vix jam portum videre valeo quem reliqui, quia et ita sunt casus mentis, ut prius quidem perdat bonum quod tenet, si tamen se perdidisse meminerit [...]»). Si cita dall'ed. Calati-Stendardi, Roma, Città Nuova, 2000), ma anche la presenza di immagini consimili a definire la situazione del peccatore in stato di necessità penitenziale nei manuali tardo-medievali circa l'esercizio della confessione auricolare: «per confessionem et penitentiam hominem resurgere concessit [scil. superabundans gratia], ut fracta navi, naufragus per penitentiam quasi per secudam tabulam entraret» (TOMMASO DI CHOBHAM, *Summa confessorum*, Prohemium, edited by F. Broomfiels, Louvain-Paris-Nauwelaerts, 1968, p. 2, con citazione da PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, l. VI, d. XIV, c. 1).

«infin che 'l veltro / verrà, che la [la Lupa] farà morir con doglia» (*Inf.* I, 101-02)³⁸.

Ma quel che forse è ancora più significativo è che si tratta, nuovamente, di Salmi latori di un significato perfettamente congruente con l'aura del Salmo 50, parimenti cooperanti nel disegnare, a chi li legga di concerto, la medesima situazione penitenziale, qui chiamata, quasi raccogliendo concordanze alla mano *tópoi* sparsi ma omogenei nel vasto *corpus* davidico, a dar corpo a quella che può essere definita la situazione davidica in cui si viene a trovare Dante personaggio nel primo dell'*Inferno*.

Differita per mezzo della profezia vaticinante di Virgilio la vendetta divina che in taluni Salmi interviene a sbaragliare i nemici dell'orante, il percorso penitenziale di Dante personaggio, com'è noto, prevede invece una piena esperienza della punizione oltremondana del peccato, che invero devia rispetto alla teoria di rimedi salvifici documentata nei Salmi, e si risolve, rendendolo finalmente «puro e disposto a salire a le stelle» (*Purg.* XXXIII, 145), nell'Eden, alla fine del *Purgatorio*. Qui Beatrice svolge una fiera reprimenda nei confronti di Dante personaggio, nelle forme di una vera e propria confessione³⁹, sia rinfacciando e reprimendo il peccato da lui commesso, sia inducendolo a pentirsene e, dunque, favorendone la definitiva assoluzione. Ebbene, a voler tacere che, già nel XXX del *Purgatorio*, l'avvento di Beatrice è annunciato da una complessa corona di citazioni, tanto bibliche quanto classiche, tra le quali figura anche una, il *Benedictus qui venis!* intonato dagli angeli per accompagnarne l'apparizione che, sebbene sia generalmente ricondotta all'*Osanna* dei Vangeli, trova sicuro riscontro anche nel repertorio topico dell'innologia salmodica da cui deriva anche il canto di benvenuto gerosolimitano («benedictus qui venturus est in nomine Domini» si

38Va detto che anche in questo seno nell'orchestrare il dramma della selva Dante si discosta non poco dalla partitura davidica, specie nello smembrare quello che nei Salmi è l'esercizio vendicatore di Dio nelle due persone di Virgilio (cui spetta solo il compito di profetizzarne l'avvento) e del Veltro (cui spetta invece il vero e proprio esercizio della vendetta).

39Sull'opportunità di leggere questa sezione del poema come una confessione in senso proprio e, quindi, avvertiti della vasta letteratura prodotta nel tardo Medioevo in merito all'esercizio della confessione auricolare ha insistito in particolar modo C. DELCORNO, *Lettura di «Purgatorio»* XXXI, in «Studi Danteschi», LXXI (2006), pp. 87-120.

legge, infatti, a Ps. 117, 26)⁴⁰, sta di fatto che il percorso di purificazione cui è sottoposto Dante personaggio sulla cima del Purgatorio è scandito da due, estremamente significative, citazioni dai Salmi.

La prima compare quando Dante personaggio, riconosciuta Beatrice a resosi conto della scomparsa di Viriglio si sente rivolgere dalla donna una fiera reprimenda che, nel sottolineare la sua indegnità da peccatore, annuncia le dure parole con le quali, poco oltre, ella lo redarguirà ricordandogli, prima di favorirne la redenzione, i peccati commessi. A questo punto, mentre Dante personaggio abbassa lo sguardo di fronte al contegno duro e severo di Beatrice, quegli stessi angeli che avevano celebrato, cantando, l'arrivo della donna intervengono ora a offrire, intonando un Salmo davidico, un controcanto alla situazione che si è venuta a creare:

Ella si tacque; e li angeli cantaro
di subito *In te, Domine, speravi*;
ma oltre '*pedes meos*' non passaro.
(*Purg.* XXX, 82-84)

In te Domine speravi non confundar in aeternum in iustitia tua libera me
[...] salvasti de necessitatibus anima meam nec concludisti me in manibus
inimici statuisti in loco spatioso pedes meos (Ps. 50, 1-9)

La citazione proviene questa volta dal Salmo 30 e soggiace alla tendenza, già considerata a margine degli estratti davidici di *Purgatorio* XIX e XXIII, a isolare ben precisi versetti dal contesto allargato dell'intero Salmo, tendenza che trova qui la sua realizzazione più esplicita: Dante informa con esattezza dove si arresta il canto degli angeli, che non recitano tutto il Salmo 30, ma solo i suoi primi nove versetti. È stato detto, a ragione, che la decisione di fermare il canto al nono versetto dipende dal fatto che solo questa prima sezione del Salmo risponde effettivamente alla situazione in cui si trova Dante

⁴⁰Cfr. *Purg.* XXX, 19-21: «Tutti dicean: "*Benedictus qui venis!*" / e fior gittando e di sopra e dintorno, / "*Manibus, oh, dante lilia plenis*» e, per il saluto gerosolimitano, Mt. 21, 9; Mc. 11, 10; Lc. 19, 38 e Io. 12, 13. Ad ogni modo, sul significato e sull'intertestualità di questa terzina cfr. anche HOLLANDER, *Dante's Use* cit., p. 146.

personaggio a questo stadio del suo *iter*⁴¹. Il Salmo, infatti, si spartisce equamente tra la celebrazione della speranza nel Dio in grado di salvare l'orante (vv. 1-9), controcanto ben confacente all'attesa della definitiva remissione del peccato che gli angeli danteschi sottolineano cantando, e la richiesta di misericordia a Dio e l'auspicio per la punizione dei propri nemici, che occupano il resto del Salmo e non sono strettamente pertinenti al contesto del canto in questione.

Eppure, anche queste zone escluse dal canto angelico rivestono una qualche importanza, specie dal momento che contribuiscono a vincolare il Salmo 30 a quel Salmo 50 che, come si è visto, quasi riassumendone le istanze penitenziali, è per Dante una chiave di lettura privilegiata del Salterio. Non si tratta solo del fatto che anche nel Salmo 30 ricorre il medesimo versetto d'*incipit* del Salmo 50 («miserere mei Domine quoniam tribulor [...]», v. 10), ma anche, e forse soprattutto, del fatto che il versetto del Salmo 30 cantato dagli angeli è perfettamente concordante, alla luce di quest'accostamento, con il senso del Salmo 50, giusta anche, per non assumere a ulteriore esempio che un altro Salmo caro alla memoria poetica di Dante, la dinamica narrativa del Salmo 9: «et sperent in te qui noverunt nomen tuum quoniam non dereliquisti quaerentes te Domine» (v. 11). In questo modo, occorrerebbe parlare, di fronte all'occorrenza davidica di *Purgatorio* XXX, piuttosto che di scomparsa del Salmo 50, di ricorrenza, sotto le mentite spoglie di un Salmo ad esso parallelo, del suo significato penitenziale.

41È questa, difatti, l'ipotesi avanzata ivi, dove si fa opportunamente notare come, interrompendosi al v. 9, la citazione del Salmo 30 eviti risolutamente di far risuonare nell'Eden il *miserere mei* contenuto nel v. 10 di quel Salmo («miserere mei Domine quoniam tribulor [...]», interpretando quest'occorrenza come un'esplicita “non-citazione” del Salmo 50: «The angels celebrate only the hope rewarded, and thus will not continue to the words “Miserere mei Domine, quoniam tribulor”. For here Dante should not be troubled, should not, since he is rewarded for his hope, require mercy» (pp. 147-48), pur sostenendo che «the actual wording of the line, “ma oltre *pedes meos* non passaro”, clearly points to what *follows* these words – that is, to the “Miserere mei” of the verse 10» (p. 150, n. 11. Corsivo nel testo) dal momento che «it is appropriate for Dante (and for his readers) to be reminded of the penitence that still awaits» (p. 148). Ma cfr. anche, per una diversa lettura del passo, J. FRECCERO, *Adam's Stand*, in «Romance Notes», II (1961), pp. 115-18 e N. MINEO, *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla «Vita Nuova» alla «Divina Commedia»*, Università di Catania, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968, p. 241.

Non a caso, del resto, quando poco dopo Dante personaggio finalmente raggiunte, sulla riva del fiume Lete, il termine del proprio iter di purificazione dal peccato, il momento viene rimarcato dalla seconda citazione davidica di cui si diceva, tratta proprio dal Salmo 50:⁴²

Quando fui presso a la beata riva,
Asperges me sì dolcemente udissi,
che nol so rimembrar, non ch'io lo scriva.
(*Purg.* XXXI, 97-99)

Asperges me hysopo et mundabor lavabis me et super nivem dealbabor
[...] (Ps. 50, 9)

Ad essere qui citato non è più l'attacco del Salmo, con la richiesta di misericordia per i propri peccati, ma il versetto che più di ogni altro sancisce l'esaudimento da parte di Dio di tale richiesta dell'orante, ora assolto e lavato in un bagno purificatore⁴³. Con perfetta, di nuovo, congruenza rispetto alla dinamica della scena edenica, Dante chiude il proprio percorso di perfezionamento spirituale esattamente come lo aveva iniziato, come un *alter* David, citando un altro versetto di quel Salmo che, in qualità di personaggio, gli aveva prestato le prime parole pronunciate nel poema e che, rispetto a tutte le altre citazioni davidiche del poema, sembra riassumerle nel proprio significato, offrendo a Dante quasi un agevole riassunto della vicenda penitenziale rappresentata lungo tutto il Salterio. Anche nel caso di Dante personaggio, come in quello delle anime purgatoriali di cui si è detto, le citazioni davidiche concorrono a rimarcare tre momenti chiave di

⁴²Già HOLLANDER, d'altronde, notava che «one would expect that, by the time Dante has fully and finally expressed his penitence before Beatrice, the words of the Fiftieth Psalm should have re-entered the poem, for they are clearly the fitting accompaniment to repentance at this moment in the poem» (*Dante's Use* cit., p. 148).

⁴³Non sarà in quest'ottica del tutto privo di significato ricordare che alcuni antichi commenti alla *Commedia* ricordano come questo fosse il versetto impiegato, nella liturgia penitenziale dell'epoca, nel momento in cui il sacerdote bagnava il peccatore d'acqua benedetta: «Asperges, ch'è un verso del salmo penitenziale [...] si dice quando per lo prete si gitta l'acqua benedetta sopra il confesso peccatore, il quale elli assolve, e dice: Signore, bagna me con isopo, e mondificami: laverai me, e sopra la neve diverrò bianco» (*L'Ottimo commento alla Divina Commedia. Testo inedito d'un contemporaneo di Dante* [...], a cura di A. Torri, Pisa, N. Capurro, 1827-29, *ad loc.*).

un percorso di redenzione spirituale: la richiesta di misericordia (*Inf.* I), la lode della benevolenza divina nei confronti dell'orante (*Purg.* XXX), la richiesta di purificazione (*Purg.* XXXI).

4. Tutte le citazioni dantesche dai Salmi sinora considerate o sono tratte dal Salmo 50 o da luoghi di altri Salmi paralleli e concordanti con quest'ultimo, a parte quella di *Purgatorio* II, che, però, disegna con chiarezza l'orizzonte interpretativo complessivo entro il quale si colloca il discorso sviluppato nel Salmo 50, tant'è che si potrebbe concludere che, se è vero che per Pietro Lombardo (così come per molti altri esegeti medievali) il primo Salmo «continent enim summam et materiam totius libri», non sembrerebbe troppo azzardato riferire anche a Dante una simile constatazione, pur sostituendo al primo il cinquantesimo componimento del Salterio e, conseguentemente, la tematica penitenziale a quella cristologica (favorita, invece, da Pietro, sull'onda di una solida tradizione patristica) quale chiave di volta di una simile equazione⁴⁴.

Ciò detto, però, non va omissso che, tra i *tópoi* del Salmo 50, almeno uno manca dalla campionatura sinora considerata. In questo Salmo, infatti, l'invocazione di misericordia a Dio si mescola non solo all'ammissione del proprio peccato di cui di diceva, ma anche alle promesse che l'orante (David, per Dante) rivolge al Signore assicurandogli eterna riconoscenza e snocciolando, a titolo esemplificativo, alcune operazioni che egli compirà nel caso venga effettivamente mondato dai propri peccati⁴⁵:

Asperges me hysoppo, et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor. Audire me facies gaudium et laetitia, et exsultabunt ossa, quae contrivisti. Averte faciem tuam a peccatis meis et omnes iniquitates meas dele. Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum firmum innova in visceribus meis. Ne proicias me a facie tua et spiritum sanctum tuum ne auferas a me. Redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu promptissimo confirma me.

⁴⁴La citazione da Pietro Lombardo a testo proviene da *Commentarium in Psalmos Davidicos, praefatio*.

⁴⁵L'ha fatto notare anche FEDERICI, *Dante's Davidic Journey* cit., p. 192, deducendone che «David proclaims God's justice through the example of his own experiences, just as Dante does in the *Commedia*. Dante is imitating David in becoming a contemporary *exemplum* in his righteous act of penitence».

Docebo iniquos vias tuas, et impii ad te convertentur. Libera me de sanguinibus, Deus, Deus salutis meae, et exsultabit lingua mea iustitiam tuam. Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam.

(Ps. 50, 9-17)

L'orante pone qui in diretto rapporto consequenziale alla propria liberazione dal peccato («Asperges me hysoppo, et mundabor») la duplice azione verbale di lode a Dio («exsultabit lingua mea iustitiam tuam») e di educazione morale del proprio popolo («Docebo iniquos vias tuas, et impii ad te convertentur»), facendo proprio uno stilema squisitamente profetico come quello del proferire un verbo ispirato dopo che Dio stesso gli ha aperto la bocca: «Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam»⁴⁶. Si tratta, ancora una volta, di un aspetto del Salmo 50 destinato a rifrangersi più volte nel prisma degli altri Salmi⁴⁷. Tuttavia, piuttosto che documentare le variazioni di una simile topica nell'intera raccolta biblica, converrà notare come, a ben vedere, Dante, pur non citando espressamente alcuna delle espressioni generalmente addotte in analoghi contesti nei Salmi, non si rivelerà del tutto insensibile neppure a quest'aspetto della vicenda penitenziale dell'autobiografia penitenziale di David.

Se, su di un piano più generale, da simili asserzioni consegue che, volendo identificare proprio nei Salmi la parola eulogica e parenetica annunciata nel Salmo 50, il Salterio non coincide solo con la narrazione di una vicenda penitenziale, ma anche con un volume dall'alto contenuto educativo, sia nel senso che la lode a Dio per una purificazione spirituale può offrire al lettore un confortante esempio della bontà divina nei confronti del peccatore (per il quale, dunque, c'è evidentemente sempre da sperare nel perdono) sia per via dei profondi significati sapienziali evidentemente allusi nel racconto di tale redenzione, sostanzialmente annunciati dal «docebo» di Ps. 50, 15. Dante dovette, di fronte ai versetti summenzionati del cinquantesimo Salmo, trarre simili conclusioni se non sembra del tutto inadeguato

⁴⁶Sulla presenza di simili stilemi nei libri profetici della Bibbia particolarmente importante, specie in ottica dantesca, è la rassegna procurata in MINEO, *Profetismo e apocalittica* cit.

⁴⁷Cfr. a titolo puramente esemplificativo, Ps. 9, 14-15; 22, 22-23; 26, 6-7; 35, 17-18; 63, 1-4; ecc.

ricorrere a una simile prospettiva per gettare un qualche lume su di un'altra citazione purgatoriale del libro dei Salmi, apparentemente stravagante rispetto al quadro sin qui delineato. Appena giunto nel Paradiso Terrestre, Dante personaggio apostrofa Matelda perché gli si faccia incontro; la donna accondiscende e gli si fa incontro ridendo e pronunciando all'indirizzo suo e di Virgilio queste parole:

«Voi siete nuovi, e forse perch' io rido»,
cominciò ella, «in questo luogo eletto
a l'umana natura per suo nido,
maravigliando tienvi alcun sospetto;
ma luce rende il salmo *Delectasti*,
che puote disnebbiar vostro intelletto».
(*Purg.* XXVIII, 76-81)

Quia delectasti me Domine in factura tua et in operibus manuum tuarum
exultabo quam magnificata sunt opera tua Domine [...]. (Ps. 91, 5-6)

Matelda previene qui un dubbio che sarebbe potuto sorgere legittimamente nella mente di Dante personaggio, vedendola ridere in un luogo, l'Eden, tanto carico di triste rammarico perché, come ella appunto ricorda, «eletto / a l'umana natura per suo nido» (*Purg.* XXVIII, 77-78) ma a quell'umanità per sempre negato dal peccato di Adamo. Il dubbio viene risolto citando un Salmo di lode al Creatore che, evidentemente, serve a rimarcare la necessità di compiacersi, e dunque ridere, di fronte al creato, anche a dispetto dell'immane tragedia del peccato originale. Dante allude qui a un Salmo, il 91, che, alla luce di quel che si è detto, gli sarà probabilmente parso uno dei tanti complimenti del canto di lode a Dio annunciato a Ps. 50: «Bonum est confiteri Domino et psallere nomini tuo Altissime ad adnuntiandum mane misericordiam tuam et veritatem tuam per noctem [...] quia delectasti me Domine [...]», principia infatti il «salmo *Delectasti*» (vv. 1-3). Questo il senso di tale allusione davidica, almeno se si accetta di leggere, al v. 80, «salmo *Delectasti*» e non, come alcuni hanno suggerito sulla base di alcuni manoscritti del poema, «salmo *Dilatasti*», con riferimento al v. 37 di Ps. 17 («*Dilatasti*

gressus meos subtus me»)⁴⁸.

Ad ogni modo, importa qui osservare, quale che sia il Salmo citato da Matelda, che esso serve ad illuminare («luce rende») e a chiarificare l'intelletto di chi è in dubbio circa una questione («disnebbiar vostro intelletto»), ponendo in primo piano la funzione, verrebbe da dire, didattica del Salterio che, evidentemente, nel narrare di un percorso di redenzione e guarigione dal peccato assume anche il ruolo, nell'assolvere, una volta raggiunta la purificazione dal peccato, alla conseguente lode a Dio di opera in grado di orientare la cognizione intellettuale e spirituale del lettore, assurgendo quasi al rango di *auctoritas* dottrinale.

Un aspetto ancor più espressamente evidente a fronte di una ulteriore, questa volta paradisiaca, citazione dai Salmi. Nel xxv canto del *Paradiso*, Dante personaggio viene sottoposto da san Giacomo a un vero e proprio esame universitario circa la virtù teologale della Speranza e, richiesto di spiegare «onde a te venne [la Speranza]» (v. 47), egli comincia a snocciolare la catena di autorità bibliche sulla cui base egli ha potuto diventare, in tutta la «Chiesa militante», il più speranzoso: questa, aveva infatti poco prima assicurato Beatrice in risposta alla prima domanda del Santo, «alcun figliuolo / non ha con più speranza» (vv. 52-53). Tra le *auctoritates* bibliche ivi addotte⁴⁹, un'eccezionale importanza e un assoluto primato viene riconosciuto proprio alla poesia biblica di David:

Da molte stelle mi vien questa luce;
ma quei la distillò nel mio cor pria
che fu sommo cantor del sommo duce.
Sperino in te, ne la sua tēodia

⁴⁸L'ipotesi si deve a A.E. QUAGLIO, *Il canto XXVIII del «Purgatorio»*, in *Lectura Dantis Scaligera*, vol. VI, «*Purgatorio*», Firenze, Le Monnier, 1971, pp. 1057-58 ed è stata accolta nell'edizione SANGUINETI della *Commedia* (Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2001): una scelta recentemente sostenuta anche da C. OSSOLA, «Ma luce rende il salmo Dilatasti». Una lectio meno faciliore per «Purgatorio» XXVIII, 80 e un poco di umanesimo medievale, in «Lettere Italiane», 60, 2 (2008), pp. 309-22 e da M. MOCAN, *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella «Commedia» di Dante*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 233-54.

⁴⁹Sulle citazioni bibliche nei canti paradisiaci dedicati agli esami di Dante personaggio cfr. da ultimo, R. SCRIVANO, «Tramature» bibliche nel «Paradiso»: i canti dell'esame, in *Memoria biblica nell'opera di Dante*, a cura di E. Esposito et al., Roma, Bulzoni, 1996, pp. 99-119.

dice, color che sanno il nome tuo:
e chi nol sa, s'elli ha la fede mia?
(Par. XXV, 70-75)

Un'eccezionalità solennemente rimarcata dal fatto che qui la citazione davidica rinuncia alla trascrizione diretta del latino biblico, ma si lancia in una, pur breve, traduzione volgare del dettato davidico: così il versetto 11 del Salmo 9 («Sperent in te qui noverunt nomen tuum») diventa, nel volgare dantesco, «Sperino in te [...] / color che sanno il nome tuo»⁵⁰. Ma tale enfasi si riflette anche nella circostanza per cui, caso raro nel poema, la citazione davidica è introdotta da una definizione tanto del suo autore («quei [...] / che fu sommo cantor del sommo duce») quanto della sua opera («la sua tēodia»)⁵¹ e in quella per cui, di nuovo per l'unica volta nella *Commedia*, si assiste qui alla reduplicazione, pur variata, della medesima allusione salmodica: a suggello e controcanto della risposta di Dante personaggio alle domande di san Giacomo, infatti, le anime beate fanno risuonare un canto all'unisono del Salmo menzionato nel corso dell'esame filosofico del pellegrino: «E prima, appresso al fin d'este parole, / *Sperent in te* di sopra a noi s'udì; / a che rispuoser tutte le carole» (vv. 97-99).

L'*auctoritas* in grado di rinsaldare nell'animo di Dante personaggio la virtù della Speranza è, dunque, l'opera di un "cantore",

⁵⁰Un'eccezione, però, unicamente in relazione al resto delle citazioni davidiche del poema, dal momento che, come ha rilevato K. BROWNLEE, nella sequenza *Par.* XXIV-XXVII i numerosi inserti liturgici sono tutti in volgare: *Why the Angels Speak Italian: Dante as Vernacular Poet in Paradiso XXV*, in «Poetics Today», V, 3 (1984), pp. 597-610. Va, tuttavia, precisato che quella di Ps. 9 è l'unica, tra queste, messa in bocca a Dante personaggio e non alle anime beate, che invece, come vedremo, cantano, poco dopo la citazione volgare di Dante, il medesimo versetto in latino. Il che garantisce all'occorrenza in esame una peculiarità anche rispetto al sistema liturgico dei canti delle Stelle Fisse di cui discorre Brownlee, dal momento che, in questo modo, il Salmo 9, pur recitato in volgare da Dante, è qui l'unica menzione liturgica da parte delle anime in latino. Sulla medesima linea si pone anche FEDERICI, *Dante's Davidic Journey* cit. pp. 201-03, enfatizzando, in particolare, la sfida che Dante, traducendone un versetto nella sua lingua madre, lancerebbe qui, su di un piano poetico, al David dei Salmi.

⁵¹Sulle espressioni qui impiegate per rappresentare David in qualità di autore del Salterio cfr., nello specifico, LEDDA, *La danza e il canto* cit., così come per la rappresentazione dantesca di David ne suo complesso, senza dimenticare, però, né FEDERICI, *Dante's Davidic Journey*, né le osservazioni di P. GIANNANTONIO, *Endiadi. Dottrina e poesia nella «Divina Commedia»*, Firenze, Sansoni, 1983, pp. 187-92.

nello specifico di un “cantore di Dio”⁵², se non si erra nell'intendere l'espressione “teodia” nella sua accezione etimologica di “canto in onore di Dio”⁵³. Anche in questo caso, dunque, si ripropone una conferma dell'assunto che abbiamo tratto dai vv. 9-17 del Salmo 50: la lode di Dio cantata dal penitente esaudito nella sua richiesta di misericordia, e dunque purificato dal peccato, si traduce in un inno a Dio capace di istruire e correggere la condotta morale anche degli altri uomini. È lo stesso Salmo 9, d'altronde, a registrare un'altra occorrenza del medesimo assunto tradito da questi versetti del Salmo 50 e, dunque, a stringere un forte legame tra redenzione personale dell'orante e canto di lode esercitato, almeno in parte, anche a beneficio del prossimo: «miserere mei Domine vide humilitatem meam de inimicis meis qui exaltas me de portis mortis ut adnuntiem omnes laudationes tuas in portis filis Sion» (vv. 14-15). Tuttavia, anche di là dal vincolo tra Salmo 9 e 50 in questo senso, basterebbe scorrere il testo dei Salmi per rendersi immediatamente conto che, oltre a questo, anche l'invito alla Speranza si configura quale uno degli stilemi poetici più spiccatamente davidici⁵⁴ e, dunque, essere invitati a concludere che, pur citando inequivocabilmente dal Salmo 9, a *Paradiso* XXV Dante personaggio faccia, quasi per metonimia, riferimento a un aspetto, il suo essere nelle modalità di cui si è detto un'esortazione costante alla Speranza, tipico e peculiare del Salterio nel suo complesso.

Penitenza, canto, educazione morale del prossimo. Questo, insomma, il nesso che avvince il senso anche della citazione paradisiaca del Salmo 9. Ma non solo. In quest'ottica assumono una centrale importanza anche le parole con cui, in quello stesso XXV del

⁵²Così viene apostrofato David a *Par.* XX, 38: «il cantor de lo Spirito Santo». Su quest'occorrenza, anche in rapporto alle altre allusioni a David nella *Commedia*, cfr. T. BAROLINI, *Il miglior fabbro. Dante e i poeti della «Commedia»*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 219 e CARAPEZZA, *La teodia del «Paradiso»* cit., pp. 109-10.

⁵³Con una sfumatura di senso rispetto all'interpretazione più consueta (“canto rivolto a Dio”: cfr. M. CIMINO, *Teodia*, in *Enciclopedia dantesca* cit., vol. 000 pp. 000) ma più congruente rispetto alla perifrasi di *Par.* XX, 38 citata alla nota precedente. Sull'espressione “teodia” cfr. BAROLINI, *Il miglior fabbro* cit., pp. 219-20 e Z. BARANSKI, *Poetics of Meter: “canto”, “canzon”, “cantica”*, in *Dante now*, edited by Th. Cachey, Notre Dame-London, Notre Dame University Press, 1995, pp. 3-41, p. 24.

⁵⁴Cfr., ad esempio, Ps. 4, 6; 5, 12; 7, 2; 9, 22-39; 13, 6; 16, 1; 17, 7; 18, 3; ecc.

Paradiso, san Giacomo formula la domanda rivolta a Dante personaggio e Beatrice introduce la risposta di quest'ultimo⁵⁵. Rispettivamente:

«Poi che per grazia vuol che tu t'affronti
lo nostro Imperadore, anzi la morte,
ne l'aula più secreta co' suoi conti,
sì che, veduto il ver di questa corte,
la spene, che là giù bene innamora,
in te e in altrui di ciò conforte,
di' quel ch'ell' è, di' come se ne 'nfiora
la mente tua, e di onde a te venne».
(*Par.* XXV, 40-49)

e

«La Chiesa militante alcun figliuolo
non ha con più speranza, com' è scritto
nel Sol che raggia tutto nostro stuolo:
però li è concesso che d'Egitto
vegna in Ierusalemme per vedere,
anzi che 'l militar li sia prescritto».
(vv. 52-57)

A leggerle una di seguito all'altra, queste due citazioni danno quasi l'impressione di un *hysteron proteron*, dal momento che la seconda da ragione della condizione necessaria e sufficiente affinché fosse concesso a Dante personaggio di intraprendere l'*iter* penitenziale narrato nel poema mentre la prima informa circa lo scopo in vista del quale, oltre che in vista della sua salvezza personale, gli è stata da Dio concessa una tale grazia, muovendo il discorso sulla figura, coincidente nella *factio* della *Commedia* con la prima, del Dante autore del resoconto della sua purificazione spirituale. Se ne evince che a Dante è stato concesso di redimersi percorrendo anzitempo il regno

55A sottolineare l'importanza di tale nesso è stato LEDDA, *La danza e il canto* cit. Anche P.S. HAWKINS, *Dante's Testament. Essays in Scriptural Imagination*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 78-87 legge *Par.* XXV, e in genere i canti dedicati alle virtù teologali, come «self-authenticating artifact» messi in atto da Dante per definire meglio la propria fisionomia autoriale (cit. a p. 72).

dei morti in virtù della sua salda Speranza nella possibilità di salvarsi (si ricordi che per Dante «Spene [...] è uno attender certo / de la gloria futura», vv. 67-69)⁵⁶ non solo per guadagnarsi un posto in Paradiso, ma anche per instillare nel prossimo la medesima Speranza che lo anima (Dante ne è a tal punto pieno che «in altrui vostra pioggia [le basi scritturistiche della Speranza] repluo», v. 75)⁵⁷ o, per dirla confidando su di un'importante parallelismo lessicale interno alla *Commedia*, per farsi apostolo della Speranza (Giacomo gli dice che ha potuto visitare l'aldilà affinché «la spene, che là giù bene innamora, / in te e in altrui di ciò conforte») esattamente come Paolo era stato chiamato a visitare il Terzo Cielo per rinvigorire la Fede dell'umanità: «Andovvi poi lo Vas d'elezione, / per recarne conforto a quella fede / ch'è principio a la via di salvazione»⁵⁸.

Quel che è degno di nota, specie in questa sede, è che entrambe le spiegazioni, così intese, convergono nell'apparentare anche l'esperienza di Dante personaggio a quella del David dei Salmi, al quale, giusta quel che si è detto, è stata concessa la remissione dei peccati per cantare Dio agli uomini con un canto mirato a educarli alla Speranza di una salvezza oltremondana simile a quella che è toccata a lui. Non apparirà, allora, casuale il ricorrere, nelle terzine beatriciane appena menzionate, di un'altra allusione al libro dei Salmi nel disegnare la traiettoria oltremondana dell'iter dantesco («li è concesso che d'Egitto / vegna in Ierusalemme»), né che tale allusione sia a un Salmo, il 113, che, come si è detto, è quello che assicura un più ampio *framework* concettuale al percorso di redenzione minutamente narrato in tutte le sue fasi nel Salmo 50 e, attraverso quest'ultimo, rifranto nell'intera raccolta poetica di David, il penitente

⁵⁶Questa, infatti, la risposta di Dante alla richiesta di san Giacomo di definire la Speranza, sostanzialmente ricalcata su quella offerta in PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, xxx, xxvi, 1. Per un'analisi di quest'intertestualità cfr. HAWKINS, *Dante's Testament* cit., pp. 80-84.

⁵⁷Che il verbo «repluo» vada qui inteso come un “presente pro futuro” (cfr. F. BRAMBILLA AGENO, *Studi danteschi*, Padova, Antenore, 1990, pp. 188-217), ha insistito G. LEDDA, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante*, Ravenna, Longo, 2002, pp. 291-92. Sull'importanza di quest'espressione in riferimento alla costruzione dell'identità autoriale dantesca cfr. HAWKINS, *Dante's Testament* cit., pp. 78-87.

⁵⁸Il parallelismo tra questi due *loci* era già stato notato da MINEO, *Profetismo e apocalittica* cit., p. 269 e, ora, è stato analizzato in particolare da G. LEDDA, *Modelli biblici nella «Commedia»: Dante e san Paolo*, in *La Bibbia di Dante* cit., pp. 179-216, pp. 199-208

assolto perché divenisse cantore di Dio e della Speranza di raggiungerlo. Ecco che Dante accoglie anche quell'istanza a ridire, una volta purificato, in pro del resto del mondo la propria esperienza che, a norma del Salmo 50⁵⁹, si configura quale una delle tramature essenziali di quel percorso di redenzione assieme personale e collettivo narrato nel libro dei Salmi e assunto, a cominciare dal *Miserere* di *Inferno* I, a contraltare dell'*iter* penitenziale di Dante personaggio nella *Commedia*, ossia di un poema che, raccontando in chiave autobiografia di tale percorso al mondo, è, assieme, racconto della purificazione di un individuo e dell'umanità intera, sia essa quella che si identifica col Dante-*everymen* o quella già assurta alla dignità di una purgazione Purgatoriale, dignità non di rado, lo si è visto, descritta nel poema proprio in termini davidici.

«Noi siam peregrin come voi siete» (*Purg.* II, 63)⁶⁰, aveva detto Virgilio alle anime appena sbarcate dalla nave dell'angelo nocchiero (quelle, per intenderci, che cantano proprio l'*In exitu Ishrael de Aegypto*), istituendo proprio un diretto parallelismo tra il loro percorso di redenzione attraverso il Purgatorio e quello di Dante personaggio (ulteriormente rimarcato, a questo punto, dall'eco del Salmo 113 nelle parole di Beatrice nel XXV del *Paradiso*). Dopo aver letto il canto paradisiaco della Speranza, però, sappiamo anche che Dante personaggio non è solo uno dei tanti redimendi, ma è anche destinato ad essere, come David, il cantore di quella redenzione e, dunque, della Speranza di una buona riuscita di tale percorso spirituale e che, per farlo, dovrà, di nuovo come David, intonare un canto direttamente conseguente alla personale remissione dei propri peccati.

Non dovrebbe stupire, a questo punto, che la prima solenne

⁵⁹Nel sostenere, pur sulla base di tutt'altra documentazione, analoghe considerazioni, FEDERICI allega una significativa citazione dall'*Expositio psalmorum* di CASSIODORO: «Hinc est quodam in hoc libro septem psalmi poenitentium esse doceantur, Ecclesiarum usu receptum est; ut quousque peccatorum venia petitur, per istum magis Domino supplicantur, non immerito. [...]. Nam potest hic et illud fortassis intellegi; idea eum in hoc psalmo [scil. Ps. 50] dixisse: doceam iniquos vias tuas, et impii ad te convertentur: quoniam praevidebat sequentes populos per istum psalmum copiosissimae poenitentiae munera petiturus» (si tratta del commento a Ps. 50, che si cita dall'ed. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1958). Cfr. *Dante's Davidic Journey* cit., p. 184.

⁶⁰Su quest'aspetto della seconda cantica dantesca cfr., nello specifico, DELCORNO, «*Ma noi siam pellegrin come voi siete*» cit.

investitura di Dante personaggio a ridire ciò che ha visto nell'aldilà a beneficio morale dell'umanità intera consegua, quasi di necessità, alla propria definitiva purificazione dai peccati, né che tale purificazione sia descritta, come si è detto, in riferimento a uno stilema davidico come l'*Asperges me hysoppo*⁶¹. Nell'Eden, infatti, subito dopo l'immersione purificatrice nel Lete, prende avvio la rappresentazione delle vicende allegoriche del Carro della Chiesa, di fronte alle quali Beatrice rivolge a Dante personaggio questo duplice, importantissimo, imperativo:

«Qui sarai tu poco tempo silvano;
e sarai meco senza fine cive
di quella Roma onde Cristo è romano.
Però, in pro del mondo che mal vive,
al carro tieni or li occhi, e quel che vedi,
ritornato di là, fa che tu scrivi».
(*Purg.* XXXII, 100-05)

Tu nota; e sì come da me son porte,
così queste parole segna a' vivi
del viver ch'è un correre a la morte.
(*ivi*, XXXIII, 52-54)

Non va dimenticato, di fronte a entrambe queste investiture, né la filigrana giovannea che contribuisce a modellare fin la sintassi e il lessico delle parole di Beatrice⁶² né il legame che a ridosso della prima delle due una famosa similitudine istituisce tra Dante personaggio e i tre apostoli ammessi ad assistere alla Trasfigurazione⁶³. Tuttavia, appare parimenti evidente, a complicare ulteriormente il ricco

⁶¹Che entra così nel più vasto sistema dell'allusività biblica dei canti danteschi dedicati all'Eden, sulla quale cfr. L. PERTILE, *La puttana e il gigante. Dal «Cantico dei cantici» al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998 e P. NASTI, *Favole d'amore e «saver profonfo». La tradizione salomonica in Dante*, *ivi*, 2007.

⁶²Che entrambe questi brani tradiscano la memoria biblica di Ap. 1, 10 («quod vides scribe in libro») è fatto ben noto ai commentatori danteschi, così come l'influsso di consimili luoghi biblici su Dante: cfr., almeno, MINEO, *Profetismo e apocalittica* cit.

⁶³Su tale similitudine insiste, proprio in rapporto alle investiture profetiche dell'Eden, HAWKINS, *Dante's Testament* cit., pp. 180-83. Sul modello della Trasfigurazione in Dante cfr. anche J.T. SCHNAPP, *Trasfigurazione e metamorfosi nel «Paradiso» dantesco*, in *Dante e la Bibbia* cit., pp. 273-91.

sincretismo con cui Dante costruisce la propria duplice identità di personaggio e scrittore dell'opera, come in questo circolo di modelli biblici un ruolo non secondario deve giocarlo anche quel David chiamato in causa dalla duplice allusione al Salterio di *Purgatorio* XXX e XXXI di cui si è detto. Come per David, del resto, anche per Dante (personaggio e poeta) la risoluzione del percorso di redenzione spirituale coincide con l'avvio di un discorso poetico svolto in nome di Dio per il beneficio morale dell'umanità intera e volto principalmente a narrare quel processo di perfezionamento spirituale, in cui sembra che filogenesi e ontogenesi s'incrocino nel medesimo tentativo di rinviare la Speranza nel cuore degli uomini⁶⁴.

Ma volto anche a riprendere il malcostume morale dei contemporanei di quel poeta che, purificato dai propri peccati, è assunto al rango di portavoce della *vox Dei* nel mondo, a norma di un assunto che, pur presente per certi versi in nuce nel «docebo» del v. 15 del Salmo 50, è ampiamente documentato nei numerosi momenti dei Salmi in cui il poeta di scaglia contro la degenerazione morale del presente annunciando o invocando l'imminente vendetta di Dio⁶⁵. Quasi non servirebbe in questa sede documentare la portata e, con essa, la presenza nella *Commedia* di una simile traccia tematica, se non fosse che, in un caso, essa viene sviluppata per il tramite di un'altra citazione dal libro dei Salmi.

Le investiture purgatoriali appena menzionate incorniciano la rappresentazione della storia della Chiesa e degli attacchi da essa subiti a opera di vari aggressori, condotta nelle forme allegoriche della rappresentazione degli attacchi sferrati al Carro-Chiesa trainato dal Grifone-Cristo da un'aquila-Impero (due volte), una volpe-eresie e un drago-Satana, sino alla trasfigurazione del Carro in un mostro quadricefalo signoreggiato da una puttana, vilipeso e poi rapito da un gigante-Filippo il Bello. Subito dopo il rapimento del Carro, le sette donne che nell'allegoria edenica rappresentano le virtù cardinali e teologali intonano il seguente canto:

⁶⁴Seppur entro un discorso svincolato dall'influenza davidica in Dante, anche MINEO alludeva brevemente alla necessità per Dante di completare il proprio percorso penitenziale prima di poter essere investito dall'arduo compito profetico di ridire agli uomini ciò che ha visto: *Profetismo e apocalittica* cit. p. 254.

⁶⁵Cfr., a titolo puramente esemplificativo, Ps. 35, 4-8; 58, 6-10; 69, 23-38; 137, 8-9; ecc.

*Deus, venerunt gentes, alternando
or tre or quattro dolce salmodia,
le donne incominciario, e lagrimando.*
(*Purg.* XXXIII, 1-3)

Ciò che le virtù intonano di fronte allo sfacelo della Chiesa è il Salmo 78, qui citato con il suo solo primo versetto ma evidentemente alluso per intero («le donne incominciario»). Si tratta di un Salmo probabilmente suscitato dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme («Deus venerunt gentes in hereditatem tuam polluerunt templum sanctum tuum posuerunt Hierusalem in acervis lapidum [...]»), continua, infatti, il primo versetto del Salmo), ma generalmente usato, nella liturgia medievale, come lamentazione per la perdita di Gerusalemme in favore del Saladino, in cui alla richiesta di aiuto a Dio di fronte alla catastrofe (v. 5: «usquequo Domine irascaris in finem ardebit quasi igni zelus tuus») si associa l'auspicio di un'imminente vendetta divina nei confronti dei persecutori malvagi ed empi (v. 6: «effunde furorem tuum super gentes quae non cognoverunt te et super regna quae nomen tuum non invocaverunt»)⁶⁶.

In quest'ottica allargata a comprendere l'intero sviluppo del Salmo in questione, la reazione di David di fronte alla distruzione del Tempio non è poi così diversa da quella di Dante di fronte a quella distruzione del Carro della Chiesa che, a norma della prima delle investiture citate⁶⁷, è obbligato a raccontare agli uomini, coincidendo, nello specifico, con la medesima attesa di una punizione divina auspicata da Beatrice pronunciando, subito dopo quest'ultima

⁶⁶Sebbene il riferimento immediato del Salmo sia alla distruzione del Tempio di Gerusalemme, non sarà però inutile ricordare, dal momento che Dante lo applica qui ad altre e diverse vicissitudini della Chiesa cristiana, che le letture patristiche del Salmo 78 concordavano circa la possibilità di interpretarne il senso in riferimento a tutte le persecuzioni subite dalla Chiesa di Dio, con un'intuizione destinata a tornare anche nell'esegesi tardomedievale di HUGH DE SAINT CHER: «Hic mystice agit de persecutione Ecclesiae, quae et quotidie fit per Gentiles» (*Postilla super Psalmos*, in psalmum CLXXXIII).

⁶⁷Che assicurano a Dante l'autorevolezza propria del profeta vetero-testamentario. In quest'ottica non sarà inutile ricordare che, proprio a margine del Salmo 78, AGOSTINO osservava come «Hoc modo et hic dicuntur a quo praedicuntur, tamquam ad eis dicantur quibus acciderunt; et ipsa deploratio atque praecatio, Prophetatio est» (*Enarrationes in Psalmos*, in psalmum CLXXXIII, 1).

citazione davidica, la famosa profezia del «cinquecento diece e cinque, / messo di Dio» che «anciderà la fuia / con quel gigante che con lei delinque» (*Purg.* XXXIII, 43-44), che, guarda caso, è l'oggetto specifico della seconda delle investiture summenzionate. Obbedendo agli ordini rivoltigli da Beatrice, insomma, Dante, raccontando della distruzione della Chiesa e ripetendo la sua profezia salvifica, non si comporta in maniera troppo diversa da quel David impegnato, nel Salmo cantato dalle virtù, a raccontare della distruzione del Tempio annunciando l'imminente vendetta di Dio nei confronti degli autori della blasfema devastazione.

Ci sarebbe, a questo punto, da aprire la strada a ben auspicabili ulteriori indagini che verifichino l'azione del modello poetico di David anche in zone del poema esenti da citazioni dirette dai Salmi, magari ricordando, come pure è stato fatto, che, con ogni probabilità, le citazioni esplicite dei Salmi «sont trompeuses sur la réelle fréquence» dell'ispirazione davidica in Dante⁶⁸. E si potrebbe, per farlo, cominciare muovendosi lungo al duplice direttrice tematica del conforto alla Speranza e della riprensione della corruzione morale contemporanea imposta al poeta imposta alla *Commedia* dal modello davidico non solo per quel che concerne il percorso penitenziale di Dante personaggio, delle anime del Purgatorio e dell'umanità tutta che in quelle due vicende dovrebbe rispecchiarsi, ma anche relativamente all'immagine e al ruolo autoriale del Dante poeta dell'opera che da tale percorso di redenzione trae origine e sviluppo, la *Commedia*. Converrà, però, rinviare ad altra occasione l'escussione di simili prospettive e, come promesso, non esulare in questa sede dalle dirette citazioni dantesche del libro dei Salmi.

⁶⁸Così si esprime M. DAVID, *Dante et sa théodie*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, Padova, Programma, 1993, vol. I, pp. 429-46, p. 441, a margine delle evidenze addotte in STAUBLE, «*Paradiso*» XXV, 38 cit.